T.C.
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFÎ ve TEOLOJİK AÇIDAN MUCİZE

Tezi Hazırlayan
Fatih TOPALOĞLU

Tezi Yöneten
Doç. Dr. Ramazan ERTÜRK

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Din Felsefesi Bilim Dalı
Doktora Tezi

Ağustos 2010
KAYSERİ

Doç. Dr. Ramazan ERTÜRK danışmanlığında **Fatih TOPALOĞLU** tarafından hazırlanan **"Felsefi ve Teolojik Açıdan Mucize"** adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir

17../9./2010

JÜRİ:

Danışman	Doç. Dr Ramazan ERTÜRK	
Üye	Prof. Dr Turan KOÇ	
Üye	Prof. Dr Temel YEŞİLYURT	
Üye	Doç. Dr Ruhattin YAZOĞLU	
Üye	Doç. Dr Arslan TOPAKKAYA	

ONAY

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 12/11/2010 tarih ve 24 sayılı kararı ile onaylanmıştır

12../11../2010

Prof. Dr. H.Yunus APAYDIN

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Mucize konusu, başta "semavî dinler" olarak adlandırılan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm olmak üzere birçok din içerisinde önemli bir unsur olarak yer almaktadır. Bu dinlerin kutsal kitapları incelendiğinde, genellikle onların, teolojik öğretilerini desteklemek için tabiatüstü olayların anlatıldığı olaylara yer verdikleri rahatça görülebilir. (Kutsal kitaplarda farklı kelimelerle karşılanmış olan bu olaylar, çalışmamız içerisinde mucize diye adlandırılacaktır.) Tarihî seyir içerisinde, mucizelerin, önce dinlerin kendi teolojik yapıları içerisinde bir mesele olarak ele alınmaya başlandığını, daha sonra ise tartışmanın kısmen felsefî bir zemine kaydığını görebiliriz. Bu bağlamda gerek birçok teolog gerekse de filozof mucize meselesiyle oldukça yakın bir şekilde ilgilenmişler ve birbirinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Hemen belirtelim ki, teologlar arasındaki farklı yaklaşımların temelinde, dinlerin teolojik yapılarındaki farklılıklar ve sahip olunan farklı Tanrı tasavvurları olduğu söylenebilir. Sözgelimi, mucizevî olayların Hıristiyanlık ile İslâm'ın teolojilerinde tamamen aynı şekilde ele alınmakta olduğunu söyleyemeyiz. Ya da teist, deist ve panteist anlayışlar arasındaki farklılıkların mucizelere karşı farklı tavırların ortaya çıkmasına sebep olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bir de bilimsel gelişmeler sonucunda insanoğlunun, etrafında cereyan eden her şeyi bilim yoluyla anlama ve açıklama çabası içerisine girmesi ile mucize tartışmalarının alanının biraz daha genişlediği görülmektedir.

Bu çalışma, mucize olgusunu, hem felsefî hem de teolojik açıdan ele alma çabasının bir ürünü olarak ortaya çıktı. Öncelikli amacımızın mucizeyi, dinlerin sahip olduğu farklı anlayış ve yorumlarla birlikte ele almak ve bunlar içerisinde bir anlamlandırma ameliyesi gerçekleştirmek olduğunu söyleyebiliriz. Daha sonra ise mucizenin din-bilim ilişkisi, din ve rasyonellik ilişkisi, dinî tecrübe gibi konularda yeni bakış açılarına ulaşacağımızı düşünüyoruz. Bu hedeflere ulaşmak üzere analitik bir yöntem takip etmeye çalışacağız. Temel yaklaşımları öncelikle tasviri olarak anlattıktan sonra onları analiz ederek, bu analizin mantıki sonuçlarının neler olabileceğini ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmanın giriş bölümünde mucize konusunu problematik olarak ele alacağız. Bu bölümde, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için meselenin tarihî ve teolojik arka planına

ait bilgiler sunacağız. Ayrıca genel anlamda mucizenin birer anlaşılma şekli olan 'müdahale' ve 'tasarruf' kavramlarını kısaca gündeme getirerek, çalışmamızın temel tezlerinden birini barındıran mucizelerdeki Tanrısal faaliyetin nasıl anlaşılmasının daha doğru olacağı hakkında bir değerlendirme yapacağız.

Birinci bölüm ise kavramsal arka planın ele alınacağı bir bölüm olacaktır. Bu bölümde mucizeyi özellikle İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik açısından incelemeye çalışacağız. Çalışmanın ağırlıklı olarak orijinal iddialarının yer aldığı ikinci bölümde ise mucizenin felsefî ve teolojik boyutlarını iki başlık altında ele alacağız. Felsefî boyutlarının ele alındığı kısımda konu problematik açıdan detaylı bir şekilde tartışılacak, teolojik boyutunun incelendiği kısımda ise mucize, vahiy, ahlâk, dinî tecrübe gibi kavramlarla ilişkilendirilecektir. Çalışmanın sonuç bölümünde ise ortaya koymaya çalıştığımız temel tezler doğrultusunda ulaştığımız sonuçları sunmaya çalışacağız.

Yapmış olduğumuz bu çalışmanın çeşitli aşamalarında yol gösterici tavsiyelerini esirgemeyen ve çalışmaya birçok açıdan önemli katkılar sunan hocam sayın Doç. Dr. Ramazan Ertürk'e, çalışma konusunun belirlenmesinde ve çalışmanın ileriki aşamalarında bilgi ve birikiminden istifade ettiğim hocam sayın Prof. Dr. Turan Koç'a ve üzerimdeki emeğini her zaman saygı ile anacağım hocam sayın Doç. Dr. Ruhattin Yazoğlu'na teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bu çalışmanın meydana gelmesinde emeği geçen ve isimlerini burada tek tek zikredemeyeceğim herkese teşekkür ederim.

Fatih TOPALOĞLU

Kayseri - 2010

FELSEFÎ ve TEOLOJİK AÇIDAN MUCİZE

Fatih TOPALOĞLU

ÖZET

Mucize problemi din felsefesinin önemli problemlerinden biridir. Teolog ve filozoflar bu problemi birçok açıdan değerlendirmişlerdir. Mucize genel olarak Tanrı'nın belli hakikatleri bildirmek için âlemde bulunan kanunlara sıra dışı ve olağanüstü bir müdahalesi olarak anlaşılmaktadır. Bu çalışmada mucizeler felsefî ve teolojik açıdan değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Felsefî değerlendirmenin yapıldığı bölümde mucizelerin tabiat kanunları ile olan ilişkisi ve mucizelerin tarihi bir olay olarak nasıl değerlendirilebileceğini tartışılmaktadır. Teolojik değerlendirmenin yapıldığı bölümde ise mucizeyle vahiy, ahlâk ve dinî tecrübe kavramlarının ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Müdahale, tasarruf, tabiat kanunu, dini tecrübe, vahiy

MIRACLE IN PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL ASPECT

Fatih TOPALOĞLU

ABSTRACT

The issue of miracle is one of the important problems of philosophy of religion. Theologians and philosophers evaluated this problem in several aspects. Miracle generally has been understood as God's unusual and extraordinary intervention in natural laws to enounce certain thruths. In this study, we endevoure to assess miracles from both philosophical and theological respects. In the section which philosophical assesment is done, we examine miracles in connection with laws of nature and how miracles can be evaluated as historical events. In the section which philosophical assesment is done, we try to examine miracles in connection with revelation, ethics and religious experience.

Key Words: Intervention, providence, laws of nature, religious experience, revelation

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ARKA PLAN

İKİNCİ BÖLÜM

MUCİZENİN FELSEFÎ VE TEOLOJİK BOYUTLARI

KISALTMALAR

A.g.y.	: Adı geçen yer
AÜİFD	: Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
haz.	: Hazırlayan
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	: Neşreden
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
pub.	: Publisher, Publishing
sad.	: Sadeleştiren
SÜİFD	: Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları
trc.	: Tercüme eden
thk.	: Tahkik eden
trans.	: Translate
ts.	: Tarihsiz
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
vol.	: Volume

GİRİŞ

1. BİR DİN FELSEFESİ PROBLEMİ OLARAK MUCİZEYE GENEL BİR BAKIŞ

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi monoteist dinlerin önemli unsurlarından birisi olan mucize, vahyi doğrulamak üzere müracaat edilen bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dinlerin kutsal kitapları incelendiğinde, genellikle onların teolojik öğretilerini desteklemek için tabiatüstü durumların anlatıldığı olaylara yer verdikleri rahatça görülebilir ve onların peygamberlerine atfedilen mucizevî olayların, 'kutsal'la ilgili temel eğilimlerini belirlediği söylenebilir. Örneğin, Hıristiyanlıkta İsa'nın bakire Meryem'den doğduğu, suyu şaraba dönüştürdüğü, su üzerinde yürüdüğü ve öldükten sonra tekrar dirildiği nakledilerek, bu dinin iddiaları doğrulanmaya çalışılmıştır. Böylece mucizenin temel teolojik iddiaların kanıtlanması açısından gerekli olup olmadığı sorusu, işte kutsalla kurulan bu özel ve olağanüstü ilişkiye göre şekillenmektedir. Yani bir din, temel öğretilerini genellikle mucizeler yoluyla ortaya koyuyorsa ve o dinin kurucusunun hayatında mucizelere dayalı anlatılar sıkça geçiyorsa, bu durumun, inananların inanış şekillerine ve günlük yaşamlarına o oranda sıkça yansıdığı söylenebilir. İşte bu noktada mucizenin hakikat ve geçerliliğinin ortaya konulabilmesi açısından felsefî içerikli bir değerlendirmeye tabi tutulması gerektiği kanaatindeyiz.

En genel anlamda "din hakkında bir tartışma" diye tanımlanabilecek olan din felsefesi, dinî inançları çözümleme, eleştirel bir şekilde değerlendirme girişimidir, denilebilir. Buna göre, din felsefesi dinin sahip olduğu inanç, ibadet, ahlâk gibi birçok konuyu felsefî bir bakış tarzıyla incelemektedir. Burada bahsetmiş olduğumuz felsefî bakış tarzından kastımızın, temelde "rasyonellik", "objektiflik" ve "tutarlılık" olduğunu ifade etmeliyiz. İşte din felsefesi mucizeyi bu temel özellikler çerçevesinde incelemeye çalışmaktadır.

Burada hemen ifade edelim ki, mucizenin din felsefesi tarafından bu şekilde ele alınması temelde bazı problemlere neden olmaktadır. Kanaatimizce bu problemler, "yöntemsel" ve "içeriksel" problemler diye iki başlık altında ele alınabilir. Burada yöntemsel problemlerden kastımız dinin ve felsefenin konuları temelde nasıl ele aldığı ile ilgilidir. Doğrusu din adı altına giren her görüş ve düşünüşün felsefî açıdan bir araştırma konusu haline gelemeyebileceğinden hareketle, mucizenin de felsefî açıdan değerlendirilebilmesi için öncelikle din felsefesinin bir problemi olarak kabul edilmesinin gereğinin gereğinden bahsedebiliriz. İşte bu noktada mucize, dine yüklenen anlamla doğrudan ilişkili hale gelmektedir. Sözgelimi dinî bilgi ve inanışlarını aklî bir temele dayandırmaksızın, salt bir inanç meselesi olarak savunan birisi için, mucizenin felsefî bir problem olması, kabul edilemez bir durum olarak değerlendirilebilir. Şüphesiz kendisine bu durum sorulduğunda böyle bir müminin yanıtı, "her şeye gücü yeten bir Allah varsa, onun mucizeler gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğini niçin sorgulayayım ki" olacaktır. Fideistik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilecek böyle bir yaklaşımın dine rasyonel bir temel bulma çabalarının gereksizliğine inanmanın sonucunda ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Buna karşın monoteistik dinlerin sahip olduğu, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, âlem ve insanla ilişkisi gibi konuların makul bir açıklamasının yapılıp yapılamayacağı, o dinlerin entelektüel boyutunu oluşturan ve mucizenin bu bağlamda ele alınması gerektiren bir problem olarak gözönünde bulundurulmalıdır. Diğer yandan genel olarak felsefenin özelde ise din felsefesinin, ele aldığı olgu ve olayları rasyonel bir şekilde ele alma çabası, onların âlemde meydana gelen ve bilinen yollarla açıklanamayan durumlarla ilgilenmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Böylece mucize tartışmalarında din felsefesi, meseleyi inanca dayalı bir kabul-red polemiğine dönüştürmeden, felsefî bir yaklaşımla ele almak suretiyle teolojiden farklı alanlara dokunabilir, hatta bu konuda teolojiye yeni ufuklar açabilir.

Yukarıda din felsefesinin mucizeyle ilgilenirken ortaya çıkabilecek içeriksel problemlerden sözetmiştik. Bundan kastımız ise, mucizenin dinlerin temel konularıyla olan sıkı ilişkisinin bu bağlamda nasıl değerlendirilebileceğidir. Buna göre mucize, farklı Tanrı tasavvurları yani, Tanrı'nın âlemle kurduğu düşünülen münasebete göre farklı şekillerde değerlendirilebilir. Bu anlamda teist, deist veya panteist ulûhiyet anlayışlarının mucize konusundaki tutumları farklılaşmaktadır. Âlemdeki mevcut düzen ve intizamda meydana gelebilecek kırılmaların insan hürriyeti ve kaderini etkilemedeki

rolü üzerinde farklı yaklaşımlar bulunmakta ve bu yaklaşım farklılıkları da, mucizenin mahiyeti konusunda görüş farklılıklarını etkileyebilmektedir. Yine bazı olaylarda ortaya çıkan Tanrı'nın bir veya birkaç kişiye sunduğu mucizevî inayetlerin, onun adaleti, mutlak anlamda iyi oluşu ve ahlâkîliğiyle ilgili bir sorun oluşturup oluşturmadığı da din felsefesinin ilgi alanına giren başka bir problemdir. Mucizenin imanla olan ilişkisi, imana yol açıp açmayacağı ve bunun sonuçları da din felsefenin sınırları ve ilgilendiği konular içerisinde değerlendirilebilir. Kötülük problemi bağlamında özellikle dinlerin kutsal metinlerinde geçen ve bazı toplumların yanlış davranışları sonucunda Tanrı'nın bir cezalandırması olarak mucizevî bir şekilde meydana gelen olayların, âlemde bir kötülüğe neden olup olmadığı da önemli bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Sözgelimi sel, fırtına, deprem vb. yollarla ortaya çıkan bu cezalandırmayla diğer canlı türlerinin de zarar görebileceği mümkündür. Bütün bu açıklamalar "mucize" kavramının vahiy, iman, ahlâk gibi din felsefesinin temel konularıyla ilgili önemli bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır. Şüphesiz bu ilişkiler ağı, çalışmanın doğal sınırları içerisinde yeri geldikçe değerlendirilecektir.

2. TEOLOJİK ARKA PLAN

İnsanın psikolojik durumundan kaynaklanan nedenler[1] ve onun olağanüstüye karşı eğilimi, bütün din kurucularının mucize istekleriyle karşılaşmaları sonucunu doğurmuştur. İncil Hz. İsa'nın, *Kur'an* ise Hz. Muhammed ve önceki peygamberlerin bu taleplere muhatap olduklarını bildirmektedir.[2] Denebilir ki Hıristiyanlık bu konuda

---

[1] Pyysiäinen, "Zihin ve Mucizeler" adlı makalesinde mucizenin psikolojik temelleriyle ilgili olarak şu açıklamalarda bulunur. "Amacımız mucize kavramına yeni bir anlam vermeden çok, insanların bu kavrama niçin sahip olduğu ve ne tür olayların hangi psikolojik nedenlerle mucize diye adlandırıldığıdır. Aslında problemin temeli insan zihninin mucize olgusunu bilişsel olarak nasıl inşa ettiğiyle ilgilidir. Karşılaşılan bir olgu ya da yaşanan bir tecrübe, gerçekliğin kişisel temsili içerisinde hiçbir şeyle tamamen ilişkilendirilemediğinde, bu bilgi ya da olgu ya bütünüyle ıskartaya çıkarılır veya sembolik olarak anlamlandırılır. Ki bunu çok önceden bilinen bir şeyle birlikte bir tür ilişki kurarak ve zihin içerisinde bir bölüm oluşturarak yaparız. Bunu yapmanın en doğal yolu, bilişsel olarak beklentilerimize karşıt olan bütün temsillerle ilişkiye geçmek ve bunları birlikteymiş gibi yorumlamaktır." Belirtmek gerekir ki, mucizenin arkasındaki psikolojik ve bilişsel temeller Pyysiäinen'in belirttiği gibi olsun ya da olmasın, David Griffin'in veciz ifadesiyle, sıra dışı iddialar beraberinde sıra dışı talepler doğurmuş ve Tanrı'nın âlemle ilişki içerisinde olması insanlar için daima daha rahatlatıcı olarak karşılanmıştır. Pyysiäinen Ilkka; "Mind and Miracles", *Zygon*, vol. 37, Chicago 2002 s. 135.

[2] *Kur'an*; 29/50, 9/70, 6/109; *Yeni Ahit*; Matta, 16/1-4, Markos, 6/11-13, Luka, 12/54-56.

İslam'a göre mucize ve olağanüstülüklere çok daha fazla itibar eden bir yapıyı temsil eder[3] ve İncil'de mucizelerin anlatıldığı bölümler büyük bir yer kaplar.

Mucize konusuna yönelik böyle bir yaklaşımda bulunurken karşımıza çıkan en önemli noktalardan birisi, mucizeyi mümkün kılan Tanrı anlayışının mahiyetidir. M. Aydın dine felsefî bir temel bulmaya çalışırken yapılan en büyük hatanın, 'ulûhiyet' kavramının açıklanması ve yorumlanmasında ortaya çıktığını söyler. Ona göre, bu kavram dinin temel kavramı olduğundan, onunla ilgili olan herhangi bir yanlış anlama, etkisini dinî düşünce ve uygulamanın hemen her yerinde duyurur.[4] Doğrusu, Tanrı'ya ilişkin doğru kabul edilen bilgi esaslarını, inanç unsurlarını esas alarak ve onlardan hareketle Tanrı üzerinde düşünme, onları anlama ve yorumlama dinî düşünceye bütüncül bir bakışla bakabilme şansı verir.

Kanaatimizce, mucize problemini doğru bir şekilde ele almak için, Tanrı hakkında, onun sıfat ve fiilleriyle ilgili doğru ve tutarlı bir görüşe dayalı bir fikir sahibi olmak gerekir. Sözgelimi Tanrı'nın tam aşkınlığı fikrine dayanarak bunu korumak uğruna onun âlemle ilişkisini koparan deistik Tanrı anlayışı, "esrarengizliğe ve mucizeye gömülü" olduğu için Hıristiyanlığı reddetmiştir.[5] Spinoza âlemin içkin nedeni olan Tanrı'nın âlem üzerinde mucizevî bir etkisinin olabileceğini kabul etmez.[6] Hâlbuki âlem üzerinde tasarruf sahibi olan, onu koruyan ve gözeten bir Tanrı'yı ifade eden teistik Tanrı anlayışı, yasaya dayalı bir âlemde dahi olsa Tanrı'nın sürekli aktif olduğu düşüncesini dışlamamıştır. Buna göre, Tanrı, sadece yasaları belirlememiş, aynı zamanda onları devamlı olarak emrinde tutmuştur ve yasalar Tanrı'nın amaç ve iradesinin bir ifadesidir.[7]

Şüphesiz ki bu alanda söz söylemek, mayınlı bir bölgede dolaşmaktan farksızdır. Tanrı'ya hangi sıfatların atfedilebileceği, bu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği gibi konular ciddi problemler doğurmaktadır. Özellikle 'nihai', 'aşkın', 'mükemmel', 'ezelî' ve 'ebedî' bir varlık olan Tanrı hakkında tutarlı bir şekilde konuşmanın nasıl mümkün

---

[3] M. Aydın; *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül İlâhiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1999s. 182.
[4] M. Aydın*; İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 165.
[5] Aydın; *Din Felsefesi*, s. 182.
[6] Benedictus Spinoza; *Etika,* (Çev.: Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün), Dost Kitabevi, Ankara 2004, s. 54.
[7] Ian Barbour; *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma,* (Çev.: Nebi Mehdi, Mübariz Camal), İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 103.

olabileceği[8], âlemde gerçekten bir düzenin bulunup bulunmadığı gibi sorunlar, meselenin teolojik izahı bakımından çok ciddi sorunlardır. Sözgelimi, âlemde sarsılmaz bir determinist düzenin bulunduğu iddiası teistler tarafından Tanrı'nın varlığı lehine bir delil olarak kabul edilebilirken, bu kanaatin karşıtları tarafından ise tam tersi bir yorumla değerlendirilmektedir.[9] Yine âlemde mutlak anlamda bir düzenin bulunmadığı görüşü de aynı şekilde farklı inanç sahipleri tarafından kendi görüşlerini desteklemek adına farklı bağlamlarda ele alınmaktadır. Örneğin bir teist, Heisenberg tarafından ilk defa ortaya atılan ve âlemde mutlak anlamda bir değişmezliğin (en azından mikro düzeyde) olmadığını savunan 'belirsizlik ilkesi'nden insan hürriyeti veya mucize lehine bir sonuç çıkarmaktadır. Oysa bu ilkeden âlemde bir kaos bulunduğu, dolayısıyla kanun koyucu bir varlığın olmadığı sonucunu çıkaranlar da bulunmaktadır. Şüphesiz bu durum, mucizenin imkânıyla[10] ilgili tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Tanrı'yı âlemde ceberut sahibi bir hükümdar olarak görme ve buna göre Tanrı'nın mutlak bir kayıtsızlıkla her şeyi yapabileceğini söyleyerek mucizeyi kabul etmekle; âlemde tam olarak açıklanamayan olayları dinî bir şekilde anlamlandırmaya çalışma şeklinde ortaya çıkan mucizeye karşı olumlu bir tavır alma birbirinden oldukça farklıdır.

Ayrıca, Tanrı'nın âlemde zorunlu yasalar koyduğu iddiası aslında mucizeyi savunanlar açısından açıklanması zor bir durum meydana getirmiştir. Aleyhte görüş bildirenlere göre, "Zira her şeyi bilen ve mutlak anlamda güçlü olan bir Tanrı'nın sonradan ve istisnai hallerde dahi olsa askıya almak durumunda kaldığı bir düzeni neden önceden o şekilde yaratmadığı" sorusu, mucizeye karşı oldukça sağlam bir itirazdır.

Kanaatimizce teistik dinler, ne efsanevî ve mitolojik kurgularla oluşturulan, gerçek olmayan, akıldışı yapılardır, ne de tamamen belirli kurallar çerçevesinde ortaya konmuş

---

[8] Turan Koç; *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri ts., s. 18.

[9] Bu görüşü savunanlara göre, âlemde bütün nedenlerin kesin olarak belirlenmiş bir şekilde aynı sonucu doğurduğu bir düzen, ancak mutlak anlamda güçlü bir varlık tarafından determine edilmiş olabilir.

[10] Schuon'a göre, "imkân problemi", birbirinden mahiyetçe farklı iki yorum şeklinde değerlendirilebilir. Bunlardan birincisini "yatay imkân yorumu" diye nitelendiren Schuon, bunun potansiyel yani henüz gerçekleşmemiş bir durum için mevzubahis olduğunu belirtir. "Dikey" imkân yorumu ise potansiyel olarak gerçekleşebilmenin ötesinde bizzat vücud bulmuş, hayata geçmiş olan şeylerdeki imkândır. Birincisinde bulunan geleceğe dönük olma hali, burada geçmiş ve geçmişin sonuçlarıyla birlikte gözlenmesi şeklini almıştır. Doğrusu, böyle bir tasnifin sadece "mümkün varlıklar" için anlamlı olduğunu belirten Schuon, "Kutsal iradeye diğer iradelerden herhangi birisinin karşı çıkması imkânsızdır. Meydana gelen her şey, Tanrı onu öyle mümkün kıldığı için öyledir" sözleriyle açıklamaktadır. Frithjof Schuon; *İslâm'ın Metafizik Boyutları,* (Çev.: Mahmut Kanık), İz Yay., İstanbul 1996, s. 23.

adeta matematiksel denklemlerdir. Bilakis, onlarda inananlarına yol göstermek için gönderilmiş önermesel gerçeklikler bulunduğu gibi, bunun ötesinde dinî hayatın özünün anlaşılması ve duygu yoğunluklarının tatmini için var kılınan derunî ve aşkın bir yön de mevcuttur.

Bu ve benzeri tartışmaları çalışmamızın farklı bölümlerinde daha detaylı bir şekilde incelemek üzere bırakarak burada şunu belirtmek istiyoruz ki; bir insanın mucizeye inanması için öncelikle teistik bir Tanrı fikrine ve inancına sahip olması gerekir.[11] Ancak böyle bir Tanrı anlayışı en genel anlamda Tanrı'yı "zat" olarak kabul etme temeline dayanır. Ve yine ancak böyle bir Tanrı; ebedî, her şeye muktedir, her şeyi bilen, her yerde bulunan, merhametli ve bağışlayıcı, âlemle ilgili, her şeye üstün Rab olduğu inancını haklı kılar.[12]

3. MÜDAHALE Mİ, TASARRUF MU?

Bu bölümde mucize probleminin en yaygın ele alınış şekli olan "müdahale" kavramı üzerinde durarak, bu kavramın teistik Tanrı anlayışıyla uyumlu olup olmadığını sorgulamaya çalışacağız. Daha sonra da mucizede özellikle kitaplı dinler açısından alternatif bir yaklaşım olarak "tasarruf" kavramını gündeme getireceğiz.

Bilindiği gibi, mucizenin "Tanrı'nın tabiî düzene müdahalesi" şeklindeki tanımını, felsefe tarihinde en belirgin şekilde savunan ilk filozof Hume olmuştur. Victor Reppert mucize hakkındaki modern tartışmanın büyük oranda Hume'un *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* adlı eserinin onuncu bölümünde yoğunlaştığını söyler.[13] Ona göre, "müdahale" kavramı etrafında şekillenen bu görüş, mucizeyi teistik dinlerde olmayan bir anlayışla ele almaya çalışmaktadır. Hume'un mucize konusunda yaptığı bu vurgulamayı, dinlerde hâkim olan Tanrı anlayışları ile müdahale ve tasarruf kavramları çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

---

[11] Mucize konusundaki olumlu veya olumsuz görüşlerin temelinde dinlerin ulûhiyet anlayışları ytmaktadır. Buna göre, Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen ateistik, Tanrı'nın varlığının bilinemezliğini savunan agnostik, Tanrı'nın tabiatla birliğini savunan panteistik ve Tanrı'nın ihtiyarî hareketlerini âlemden ayıran deistik Tanrı anlayışları mucizenin imkânını kabul etmemektedir.

[12] Thomas Michel; *Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş: Dinler Tarihine Katkı*, Ohan Basımevi, İstanbul 1992, s. 56.

[13] Victor Reppert; "Miracles and Case for Theism", *Philosophy of Religion*, Kluwer Illunois Pub., Illunois 1989, s. 35.

Doğrusu Hume, yaptığı mucize tanımıyla kendinden sonra bu konuyla ilgilenenler üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Özellikle modern Batı Düşüncesi'nde teizmin lehinde veya aleyhinde konum belirleyen görüş sahiplerinin birçoğu görüşlerini bu anlayış bağlamında şekillendirmiştir. Tanrı'nın, "her şeye gücü yeten", "her şeyi bilen" ve "mutlak anlamda iyi" olduğunu ileri sürenler dahi mucizeyi "Tanrı'nın adil olduğu ilkesini korumak ve âlemdeki kötülüğü temizlemek için olayların akışına müdahale etmesi" olarak tanımlamışlardır.[14] Bu kavram üzerinde önemle duran Plantinga, kutsal müdahalenin ne olduğunu, "Tanrı neden olduğunda özel bir durum olarak vuku bulan, fakat Tanrı yapmadığında olmayan durum" [15] diye açıklar. Ona göre bunun en yalın ifadesi "özel bir kutsal aktivite"dir. Plantinga, her şeye rağmen müdahale kavramının oldukça kapalı bir kavram olduğunu itiraf etmeden geçemez.

İngilizce karşılığı "intervention" olan "müdahale" kavramı, "karışma, araya girme, dışarıdan işe karışma" anlamlarına gelir. Bu anlayışı mucizenin kavramsal içeriğine yerleştiren Hume'un eğiliminin "tabiat kanunlarından herhangi bir sapmanın uygunsuz, düzensiz ve keyfî olacağı" kabulüne dayandığını söyleyen Keith Ward, zatî bir Tanrı'nın varlığına inanıldığında genel kanunî prensipleri aşan bazı oluşların kabul edilebileceği sonucuna ulaşır.[16] Ward'a göre, Hume, tabiat kanunlarının değiştirilemez ve âlemin tarihindeki her mümkün olayın oluşumunu yöneten kesin kanunlar olduğunu kabul etmiştir. Ancak bu kabul, içi boşaltılmış bir tabiat kanunu fikrini ortaya çıkarmış ve Tanrı'nın aktivitesini ihlal ve müdahale olarak değerlendirmiştir. Ancak, teistik bir Tanrı fikrine inananlar için bu, oldukça geçersiz bir durumdur. "Eğer her şeyin bir yaratıcısı varsa, fikrî düzenin kendisiyle birlikte başladığı, ancak bu düzeni de aşan bir amacın gerçekleştirilmesinde söz konusu kanun araçsal bir rol alır. Tabiat kanunları fizikî düzeni yöneten makul bir genel düzenlilik prensibidir. Ne var ki, bir teistin tabiat kanunlarından daha yüksek prensiplerin var olduğunu düşünmek için nedenleri vardır. Bu yönüyle mucize, en genel anlamda Tanrısal amacı ortaya çıkardığından dolayı,

---

[14] Tucker Tucker Aviezer; "Miracles, Historical Testimonies, and Probabilities", *History and Theory*, vol. 44, Middle Town 2005, s. 379.
[15] Alvin Plantinga; "Divine Action in the World", *Ratio*, vol. 19, Blackwell Publishing, 2006, s. 503.
[16] Keith Ward; "Believing in Miracles", *Zygon*, vol. 37, Chicago 2002, s. 742.

kozmosun makul birliğini ihlal etmez, bilakis doğrular."[17] Ward bu konuyu şöyle açıklar:

> "Bir teist, Tanrı'nın insanların O'nu bilme ve sevme fırsatının kutsal amacını anlaması için devamlı olarak fiziksel düzen içerisinde davrandığını düşünür. Kozmos, herhangi bir şekilde nedensel varlık olarak Tanrı'ya referans olamayacak kadar kendi içinde kapalı bir sistem değildir. Kutsal aktivite tabiat kanunlarını ihlal etmez. Kutsal aktivitenin işlevi daha çok 'tabii'nin doğal işleyişinin bir parçası olmaktır. Bu bağlamda mucize problemi, Tanrı'nın kozmos içerisinde sürekli olarak yeterli derecede iyi nedenlerden dolayı tabiatın düzenli işleyişini devamlı aşan bir şekilde nedensel olarak aktif olup olmadığı problemidir. Böylece sıra dışı bir şekilde meydana gelen şeylerin keyfî olmadığı da ortaya çıkar ki, mucizenin oluşumu, kutsal amacın ifşası ve gerçekleşmesi olarak tabii obje ve işleyişin nesnel gücünü aşan kutsal aksiyona uzanır."[18]

Hans Küng, *Tanrı Var Mıdır?* adlı eserinde "Tanrı müdahale eder mi?" sorusuna olumsuz yanıt vermek için şu noktaların altının çizilmesi gerektiğini söyler:

> "Tanrı, dünyada sonlu ve görece olarak değil, sonluda sonsuz ve rölatifte mutlak olarak iş görür. Tanrı'nın tabiat ötesi tasarrufunu reddettiğimizde, onun kontrol edici aktivitesinin nasıl anlaşılabileceği bir problem olarak karşımıza çıkar. Tanrı'nın âlemle ilişkisi üstten ve dışarıdan değil, 'mümkün kılan', 'yöneten', 'oluşun bizzat içinde', 'dinamik' ve 'en gerçek realite' olarak anlaşılmalıdır. O, âlemde sınırları belli bir önemde olan bir nokta veya boşluk değil, 'yaratıcı', 'tamamlayıcı', 'dünyada içkin' ve 'dünyayı aşan' bir kural koyucudur."[19]

Ünlü bilim adamı Richard Bube, mucizelerin bizim bugünkü anlayışımızla tabiat kanununun ihlali gibi göründüğünü kabul etmekle birlikte, "Tanrı, tabii düzene müdahale eder" ve "Tanrı tabii kanunları ihlal eder" gibi ifadelerin doğru olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Ona göre, Tanrı, tabii düzen içerisinde daima aktif bir şekilde bulunmaktadır. Dolayısıyla O, doğal süreci sanki onun dışındaymış gibi yönetmez. Bube, "Tanrı, düzenli kanunlar çerçevesinde işleyen bir dünyaya müdahale eder mi?"

---

[17] Ward; "Believing in Miracles", s. 742.
[18] Ward; "Believing in Miracles", s. 744.
[19] Hans Küng; *Does God Exist? An Answer for Today,* (trans. by Edward Quinn), Vintage Books, New York 1981, s. 642.

sorusunu ‘saçma’ olarak nitelendirir.[20] Evans ise mucize tanımında kullanılan müdahale görüşünün Tanrı için kullanılamayacağını şu şekilde ifade etmektedir: “Tanrı’nın özel bir zaman ve mekânda gerçekleştirdiği davranış olarak anlaşılabilecek durumları yine Tanrı’nın normal aktivitesinden ayırırız. Bir araştırmacı için böylesi bir eylem, sisteme ‘dışarıdan’ yapılan bir müdahale gibi görünür. Bununla birlikte bu algılama, durumun açıklanmasında yanıltıcıdır. Çünkü bütün her şeyin idare edicisi olan Tanrı, içeriden ve dışarıdan bütün yaratıkları ile daima ilişki içindedir.”[21]

Bu noktada şunu belirtelim ki, büyük dinlerin mucizeyi ‘müdahale’ veya ‘ihlal’ kavramlarıyla anlamak ve açıklamak yerine ‘tasarruf’ şeklinde algıladıklarını, bu anlayışın gerek *Eski* ve *Yeni Ahit* gerekse de *Kur’an*’ın ruhuna daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Kanaatimizce, İngilizce ‘providence’[22] kelimesiyle karşılanabilecek olan ‘tasarruf’ kavramı, teistik bir Tanrı anlayışının âlemle olan münasebetini “müdahale” kavramından daha doğru bir şekilde anlatır. Doğrusu, böyle bir Tanrı’nın âlemle olan ilişkisi, dışarıdan işe karışma, araya girme şeklinde değil, bizzat kendine ait olan bir şey üzerinde yetkisini istediği gibi kullanma şeklinde anlaşılmalıdır.[23]

Belirtmek gerekir ki, ‘tasarruf’ anlayışı İslâm Düşüncesi içerisinde çok daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Harikuladenin imkânsız olduğundan hareketle mucizenin de imkânsız olduğunu iddia edenler, esasta hata ederek âlemi yaratan yüce kudretin dilediği zaman varlık üzerinde tasarrufta bulunabilme ihtimalini göz ardı etmişlerdir. Âlemi yoktan var eden Allah’ın elbette onun üzerinde dilediği şekilde tasarrufta

---

[20] Richard H. Bube; *The Human Quest: A New Look at Science and the Christian Faith*, W Pub., 1971, s. 28.

[21] C. Stephen Evans; “Tanrı’nın Özel Fiilleri: Vahiyler ve Mucizeler”, (Çev.: Ferhat Akdemir), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun 2009, s. 240.

[22] *Summa Theologica* adlı eserinde ‘providence’ kavramına ayrı bir bölüm ayıran St. Thomas Aquinas’a göre, âlemdeki her şey kutsal tasarrufun etkisi ve yönetimi altındadır. Tanrı, âlem üzerindeki bu tasarrufunu iki şekilde gerçekleştirmektedir. Bunlardan birincisi, Tanrı’nın yaratılanlar üzerinde doğrudan doğruya bir etki oluşturması, ikincisi ise belli vasıtalar kullanarak hükmünü gerçekleştirmesidir. Aquinas, ikincisinin ifasının Tanrı’nın gücünde bir eksiklikten kaynaklanmadığını, bunun, Tanrı’nın varolanlar üzerindeki lütfunun bir sonucu olarak bu şekilde ortaya çıktığını ifade etmektedir. St. Thomas Aquinas; *Summa Theologica*, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas* içinde, (ed. Anton C. Pegis), vol. 1, Random House, New York 1944, s. 235.

[23] Bu durum şöyle de ifade edilebilir: “Tanrı’nın yalnızca aşkın boyutuna yapılan aşırı vurgu, sonuçta Tanrı’yı insanlardan tecrit edecektir. Böyle bir Tanrı ‘benim dualarıma cevap veren’, her zaman ve her yerde ‘hazır’ olan ve bana ‘şah damarımdan daha yakın bir Tanrı’ olamaz.” Temel Yeşilyurt; “Teolojik Söylemde Sembolik Öğelerin Yeri”, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, Elazığ 1999, s. 43.

bulunabilme kudreti vardır.[24] Tasavvuf felsefesinde ‘tasarruf’ kavramı, olağanüstü yollardan iş yapmak ve tesir etmek, insanlara ve eşyaya hükmetmek, Allah’ın eşyayı ve bütün varlıkları, genelde bütün insanlara özelde ise peygamber ve nebi kullarının emrine vermesi anlamlarında kullanılmıştır.[25] Maturidî’ye göre evrendeki düzen, bütün cevher ve arazlar, Allah’ın tabiata koyduğu düzen çerçevesinde hareket eder.[26] İslâm Düşüncesi’nin genel eğilimine göre, varlıkta mutlak tasarruf Allah’a aittir. Bunun anlamı, Allah’ın hiçbir araç ve yardımcıya ihtiyaç duymadan ve sınırsız bir şekilde yaratıcısı olduğu varlıkta her türlü tasarrufta bulunabilme yetkisine sahip olmasıdır. *Fusûs* şârihi A. Avni Konuk bunu, İbn Arabî’nin “Tasrif-i Hüdadır, esbabdan değildir, yoklara kabiliyet nedendir? Eğer kabiliyet fiil-i Hakk’ın şartı olsaydı hiçbir madûm vücuda gelmezdi” sözünü açıklarken, “Tasarrufat-ı İlâhiye esbabın vücuduna mütevakkıf değildir. Zira esbab dediğimiz şeyler dahi, vücud’u Hakk’ın niseb ve izafatıdır. Ve niseb ise umûr-ı ademiyyedendir”[27] şeklinde ifade eder.

Panteistlerin ilahî içkinlik görüşünü ve deistlerin ilahî aşkınlık görüşünü reddeden İkbal ise “Âlem Allah’ın karşısında duran bir diğer değil ki, Allah onu dışarıdan seyretsin ve bilsin” diyerek meseleyi ortaya koyar.[28] M. Aydın’ın belirttiği gibi İkbal bu anlayışını *Kur’an*’a dayandırarak açıklar. Yunan Düşüncesi’ndeki kapalı âlem görüşünden tamamen farklı olan bu anlayışa göre, Eşarî atomculuğu, bu düşüncenin kapalı âlem anlayışına karşı çıkarken Allah’ın âlem üzerindeki sürekli tasarrufunu teminat altına almayı hedeflemekteydi.[29] Tanrı-âlem ilişkisini bir müdahale ve araya girme olarak değil de, ilahî bir tasarruf olarak gören bu anlayış, mucizeyi bir ‘lütuf’ olarak kutsal faaliyetin bir ifşası olarak görür. Ona göre, mucize tabiat kanunlarının ihlali değil, bizzat onunla (tabiat) çalışma, onu mükemmelleştirme, onun kutsal temellerini ortaya

---

[24] H. İbrahim Bulut; “Mucizenin İmkân ve Delâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar”, *SÜİFD*, Sayı: 4, Sakarya 2001, s. 178.
[25] Abdülhakim Yüce; “Kozmik Yetki: Tasarruf”, *Tasavvuf Dergisi*, Sayı: 15, Ankara 2005, s. 39.
[26] Ebu Mansur Maturidî; *Tevhid Kitabı*, (Çev.: Y. Z. Yörükan), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1953, s. 11.
[27] Ahmet Avni Konuk; *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Dergâh Yay., c:1, İstanbul 1987, s. 252.
[28] M. İkbal; *İslâm’da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü,* (Çev.: Sofi Huri), Çeltüt Matbaacılık, İstanbul 1964, s. 65.
[29] Aydın; *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 156.

çıkarmadır. Zira âlem kutsal etkiye açıktır.[30] Aquinas'ın da dediği gibi, "Sanatkâr sanatındaki değişimi belirlediği sürece, bu, ustalık prensibine aykırı değildir."[31]

---

[30] Terence L. Nichols; "Miracles in Science and Theology", *Zygon,* vol. 37, Chicago 2002, s. 705.
[31] St. Thomas Aquinas; *Summa Contra Gentiles*,; *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas* içinde, (ed. Anton C. Pegis), vol. 2, Random House, New York 1944, s. 198.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ARKA PLAN

Etimolojik olarak mucize kavramı Latince kökenli *miraculum* kelimesinden gelmektedir ve "tabiatüstü bir olay", "hayret duygusunun oluşmasına neden olan olay"[32] anlamına gelmektedir. Arapça ise "a-c-z" kökünden ism-i fâil olup, "bir şeyi yapmaya güç yetirememek, geri kalmak, kudreti olmamak" anlamlarına gelmektedir.

1. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE MUCİZENİN ELE ALINIŞI

"Mucize" kavramı, İslâm kültür dünyasına yabancı bir kavram değildir. Bu düşüncenin ana kolları içerisinde mucize şu ya da bu şekilde devamlı tartışılmıştır. Bu tartışmalar genel olarak;

1. Mucizenin tanımı ve özellikleri,
2. İmkânı,
3. Dinin ortaya koyduğu temel iddiaları doğrulama konusundaki önemi ve gerekliliği,
4. Eğer vuku bulduysa burada yaşanmış olan tecrübenin mahiyeti,
5. Âlemde var olduğu iddia edilen nedenselliğin zorunlu mu yoksa mümkün mü olduğu, şeklinde özetlenebilir.

Aslında, bu kadar çok problem ihtiva eden bir konuyu, İslâm düşüncesi gibi geniş bir alanda anlamlı bir tasnife dayalı olarak değerlendirmeye çalışmak, oldukça zor görünmektedir. Mucizenin imkânını kabul edenler arasında olduğu gibi etmeyenler arasında da farklı felsefî-kelâmî görüşe sahip olanlarla karşılaşmak mümkündür. Nitekim mucizenin imkânını kabul edenler içerisinde, onun tanım ve şartları konusunda tam bir uzlaşı bulunmamakta, birbirinden oldukça farklı içeriklere sahip düşünce

---

[32] Richard Swinburne; *The Concept of Miracle*, St. Martin's Press, Macmillan 1970, s. 542; Tuecker; "Miracles Historical Testimonies", s. 378.

çizgileri belirmektedir. Bu farklı görüşlerden bir kısmı âlemde zorunlu bir neden-sonuç ilişkisinden bahsederken, diğer bir kısmı ise âlemdeki düzenliliği "sünnetullah" kapsamında değerlendirerek, bu durumun olumsal olduğunu ve âlemin Tanrısal takdire her an açık olduğunu ifade etmektedir. Kanaatimizce, İslâm düşüncesi içerisinde mucizeyi ele alırken yapılabilecek en doğru yaklaşım, konuyu doğrudan İslâm Felsefesi ve kelâmî ekoller içerisindeki temel problemler çerçevesinde değerlendirmektir.

1.1. İslâm Felsefesinde Mucize

Klasik İslâm filozoflarının mucizeyi ele alış şekillerinin ve bu konuda yapmış oldukları tartışmaların genelde kendine özgü bir yapı ya da yaklaşım sergilediği söylenebilir. Bu yapıyı belirleyen en önemli faktör, filozofların mucizeyi kozmolojik görüşleri ile birlikte ele almaları ve bunu ontolojileriyle sıkı bir ilişki içerisinde ortaya koymalarıdır.

Bilindiği gibi, İslâm Felsefesi'nde vahiy ve peygamberlik konusu ilk defa akıl ve duyu dışında bir bilgi kaynağı olarak Kindî tarafından ele alınmıştır.[33] Kindî'ye göre, "şüphesiz bu âlemin düzen ve tertibi, bazısının bazısını etkilemesi, ona boyun eğmesi ve hegemonyası altında bulunması, her oluşun ve bozuluşun, her değişmezin ve değişenin en uygun ve ideal düzeyde olması, kâinatta sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığının en büyük delilidir."[34] Görüldüğü gibi, Kindî'nin Allah'ın varlığıyla ilgili delili, temelde düzene dayalı bir illiyet düşüncesine dayanmaktadır. Bu düşünce en genel anlamda var olan her şeyin varlığı için bir neden bulunması gerektiğini, buna karşın nedenler dizisinin bir sonu olduğunu ve sonuçta bir ilk veya gerçek neden olduğunu varsayar ki, bu Allah'tır. Kanaatimizce, Kindî tarafından ana hatları çizilen bu düşünce, kendisinden sonra gelen filozofların konuyla ilgili düşünceleri üzerinde belirleyici bir rol oynamış ve tartışmalar bu ana fikir üzerinden sürdürülmüştür.

Gerek Fârâbî gerekse İbn Sina mucize problemini âlemin işleyişi ve düzeni bağlamında ele almışlardır. Bilindiği gibi, bu filozofların âlemin varoluş ve düzeniyle ilgili anlayışları büyük ölçüde "sudur" nazariyesi diye bilinen ve âlemdeki her şeyin "Bir"den sudur ettiğini savunan görüşten (Yeni Platonculuk) etkilenmiştir. Bu durumu Necip

---

[33] Hüseyin Sarıoğlu; *İbn Rüşd ve Felsefesi*, Düşünce Yay., İstanbul 2003, s. 248.
[34] Kindî; *Risaleler,* (Çev.: Mahmut Kaya), İz Yay., İstanbul 1994, s. 94.

Taylan şöyle ifade eder: "Fârâbî, ontoloji ve kozmolojisinde gördüğümüz gibi, bütün kâinatı mutlak bir determinasyona bağlı diye yorumlarken rasyonel bir biçimde temellendirdiği nübüvveti ispat vasıtası için, onlar her ne kadar tabiatüstü olsalar da, tabiat kanunlarıyla çelişmediği görüşünden hareketle mucizeleri kabul eder."[35] Taylan'a göre Fârâbî burada varmış gibi görülen çelişkiyi, kozmolojisinin esasını teşkil eden "akıllar ve felekler nazariyesi" içinde çözmektedir.[36]

Fârâbî'nin düşünce sistemi içerisinde "sebepler teorisi" önemli bir yer tutar. Âlemi teşkil eden unsurların var olabilmesi için gerekli dinamizmin meydana gelmesini sağlayan nedenler olmalıdır. Âlemde hiçbir şeyin kendiliğinden yok olmayacağı gibi var da olamayacağını belirten Fârâbî, her şeyin hariçten gelen bir sebebinin olması gerektiği görüşünü savunur. Kevn ve fesad âleminde ister tabiî isterse ihtiyarî olsun, sonradan meydana gelen her şey mutlaka bir sebeple meydana gelmiştir ve bu sebepler zinciri sebeplerin sebebi olan ilk sebebe kadar uzanır.[37] Âlemde meydana gelen olayları iki kısma ayıran Fârâbî'ye göre, bunlardan birincisi sebebi belli olan ve zorunluluk ilkesine göre gerçekleşen olaylar, ikincisi ise arızî olarak gerçekleşen ve bilinen belli bir sebebi bulunmayan olaylardır.[38] Zira, evrendeki tabiî işleyiş kanunlarının kaynağı felekler âleminde ve arz âlemini idare eden Akıllarda bulunur. Bir defa bu âlemle iletişim kuruldumu, o zaman olaylar bizim için olağan olandan farklı cereyan eder. Daha önce belirtildiği gibi bir nebi mânevi bir güce sahiptir ve bu güç vasıtasıyle Fa'âl Akıl'la *temas* kurar. Bu sayede de yağmur yağması, Ay'ın ikiye bölünmesi gibi olaylara sebep olabilir. Kısaca, Mucizeler haktır ve onların peygamberlerden sâdır olması mümkündür.[39]

Mucize anlayışını nübüvvet konusundaki görüşleri temelinde şekillendiren Fârâbî nübüvvet meselesini İslâm felsefesine has bir biçimde yorumlamakta ve nübüvvet için üç temel şart tespit etmektedir. Bunlar, melekleri mütehayyile gücüyle müşahede etme ve bu şekilde Tanrı'yı işitme, mucizeler gösterme ve gabya ait bazı bilgilere muttali

---

[35] Necip Taylan; *İslam Düşüncesi'nde Din Felsefeleri,* MÜİFVY, İstanbul 1997, s. 146.
[36] A.g.y.
[37] Fârâbî; *İlimlerin Sayımı,* (Çev.: Ahmet Arslan), Vadi Yay., Ankara 1999, s. 90 vd.
[38] Fârâbî; *Siyasetü'l-Medeniyye,* (Çev.: Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s. 70.
[39] Fârâbî; *İlimlerin Sayımı*, s. 134 vd.

olma.[40] Ona göre nübüvvet kutsal güce mahsustur ve âlem bu güce boyun eğmekte, bu güç vasıtasıyla evren ve tabiata hükmedilip mucizeler gösterilmektedir.[41] Fârâbî, erdemli toplumun nübüvvet özelliğine sahip olan başkanının, ister düşünce isterse muhayyile vasıtasıyla olsun faal akılla bağlantı kurduğunu, bu suretle gayba ait bilgiler aldığını iddia eder. Bu durumdaki bir kimse, bu kutsi güç sayesinde varlık âlemindeki diğer cisimlere tesir edip mucize gösterebilir.

İbn Sina da mucize problemini yine peygamberlik anlayışı içerisinde ele alır. Ona göre peygamberlikle âlemin genel işleyişi arasında yakın bir ilişki vardır. Âlemde, bazı ender durumlar hariç şansa ve tesadüfe yer olmadığını belirten İbn Sina, bu görüşüyle sebeple sonuç arasında zaruri bir bağ bulunduğu fikrine yaklaşmaktadır. Bütün varlıkların Vacib'ül Vücud'dan zorunlu olarak sudur ettiği anlayışıyla o, âlemde deterministik bir yapının varlığına kanaat getirdiği izlenimi vermektedir.[42]

İbn Sina metafiziğinin en önemli konularından biri sebepler teorisidir. Ona göre sebep, "kendisi bilfiil olup, başkasına da bilfiil varlık veren; fakat kendi varlığını varlık verdiği şeye borçlu olmayandır."[43] Yine "zatı itibariyle varlığı mümkün olan her bir şeyin varlığı ve yokluğu bir illetten dolayıdır."[44] Dolayısıyla, "Varlık ilk önce sebebe ve ikinci olarak neticeye denir. Sebep ya bizzat ya da başka bir sebepten dolayı vardır. Buna göre sebep zâtı itibariyle ya vacip veya mümkün olur."[45] İbn Sina'ya göre, "mümkün bir varlığın varlığa geliş imkânı gerçekleşmemiş ise, onun yokluğunun sebebi, varlığını gerektiren sebebin yokluğudur. Yokluğun sebebi, sebebin yokluğu ise varlığın sebebi sebebin varlığıdır."[46] İbn Sina İslâm düşüncesindeki 'Allah'ı her şeyin sebebi olarak gören ve sonlu, geçici sebepleri yüce sebepte toplayan' anlayışı benimsemeyip, yalnızca nihai sebebi değil ara sebepleri de dikkate alarak maddi, suri, fail ve gai diye dört tür sebep kabul eden Aristoteles'i takip eder.[47]

---

[40] Fârâbî; *Fusûs'el-Medenî*, nşr. D. M. Dunlop, (Çev.: Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s.72.
[41] Fârâbî; *Fusûs'el-Medenî*, s. 75.
[42] İbn Sina; *Şifa İlâhiyat*, nşr. İbrahim Mezkûr, Kahire 1961, s. 284.
[43] İbn Sina; *İlâhiyat*, s. 299.
[44] İbn Sina; *İlâhiyat*, s. 38.
[45] İbn Sina; *İlâhiyat*, s. 276.
[46] İbn Sina; *el-İşarât ve't-Tenbihât*, nşr. Süleyman Dünya, c: 3, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1947, s. 43.
[47] İbn Sina; *İlâhiyat*, s. 257.

İbn Sina yukarıda geçen âlem ve ondaki sebeplilik anlayışını peygamberlik konusundaki fikirlerini temeline yerleştirir. Böylece o, İlk Varlıktan sudur eden bütün varlıkları iniş sırasına göre bir derecelendirmeye tabi tutar. Bu derecelendirme içinde varlıkların en mükemmeli ve en erdemlisi insandır. İnsanların en erdemlisi ise nefsini fiil halindeki akılla kemale erdiren ve ameli erdemlerle dolu ahlâkı elde eden kimsedir. Bu grubun en mükemmeli ise peygamberlik derecesine ulaşanlardır.[48] İşte Faal Akıl ile doğrudan ilişki kurabilen bu insanlar, başkalarının bir öğretici vasıtasıyla yalnızca istidlalî olarak kavradığı meseleleri çabasız ve istidlalsiz olarak kavrarlar.

Nübüvvet gücünün temel özelliklerinden birisinin mucize gçsterebilme yeteneği olduğunu ifade eden İbn Sina'ya göre,[49] vehim gücünün bir takım şeyleri vehmetmesi sonucu nasıl herhangi bir vasıta devreye girmeksizin insanda korku ve dehşete kapılma söz konusu oluyor ise, aynı şekilde herhangi bir vasıta olmaksızın tabiat olaylarının nebideki bu güç sayesinde etkilenmesi ve değişmesi de mümkün olabilmektedir. Ona göre, güçlü nefisler kendi dışındaki başka nedenleri etkileyebilir ve onlardan dünyadaki unsurları etkileyebilecek bir takım etkiler sadır olabilir. Böylece hastalar iyileşebilir, dilemesiyle yağmur yağabilir.[50]

Peygamberlere duyulan gerekliliği vahye duyulan gereklilikle aynı seviyede gören İbn Sina, sosyal ve siyasal ihtiyaçların giderilebilmesi için peygamberlerin maddeye tesir edebilmelerini mümkün, hatta gerekli görür. Macit Fahri bu durumu şöyle ifade eder: "Bu faraziyenin doğruluğunu tespit için makul suretlerle insan nefsi arasındaki münasebete işaret etmek kâfidir ki, her ikisi de tabiatları bakımından gayrı maddidirler ve yine belli şekillerde maddeyle birlikte bulunabilirler. Normalde sınırlı bir bölgede cisim üzerinde tesir icra eden Nefs, bu bölgenin ötesine geçebilir ve maddenin uzak bölgelerinde de faaliyet gösterebilir."[51]

İbn Sina olağanüstü olayları çokça ele aldığı *el-İşarât* adlı eserinde, fiziksel dünyada meydana gelebilecek harikulade halleri üç sınıfa ayırmıştır:

---

[48] İbn Sina; *İlâhiyat*, s. 335.
[49] İbn Sina; *el-İşarât ve't-Tenbihât,* s. 156.

[50] İbn Sina; *el-İşarât ve't-Tenbihât*, s. 45.

[51] M. Fahri; *İslâm Felsefesi Tarihi,* (Çev.: Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul 1992, s. 132.

1. Nefs vasıtasıyla olanlar,
2. Tabiî unsurların özellikleri nedeniyle (mesela mıknatısın demiri çekmesi gibi) olanlar,
3. Semavî kuvvetlerin kendileriyle ilişkili oldukları yeryüzünün belli cisimlerine ve nefs kuvvetlerine yaptıkları etkiler nedeniyle meydana gelen haller.

Bunlardan birinci grup sihir, mucize ve kerametleri oluşturur.[52]

Doğrusu, İbn Sina'nın bir yandan âlemde kesin bir düzenliliği savunup diğer yandan bu düzenlilik içinde mucize vb. olayların olabileceğini kabul etmesi bir kafa karışıklığına neden olmaktadır. Bu problem karşısında onun felsefesinde katı bir determinizme, hele hele mekanizme hiç yer olmadığını söyleyenler olduğu gibi[53], bu türden olayları onun tümel determinizminin içinde ve onun sonucu olarak kabul edenler de olmuştur.[54] Sudur nazariyesiyle varlıklar arasında düzenli bir ardı ardınalık kurmak suretiyle felsefî sistemini kuran İbn Sina'nın âlemde tesadüf ve rastlantıya yer vermemesiyle, âlemde alışılagelmiş olana muhalif bazı sıra dışı olayların meydana gelebileceğini kabulü arasında bir çelişki görmemek gerekir. Bu anlamda o, mucizeleri peygamberlerin özelliklerinden birisi olarak kabul etmekte ve açıklanması için gönderilen kanun ve öğretilerin desteklenmesi açısından mucizeleri gerekli görmektedir.[55]

Klasik İslâm filozoflarının illiyet doktrinine dayalı âlem anlayışları, Gazâlî tarafından şiddetle eleştirilmiştir.[56] Özellikle Tanrı-âlem ilişkisinde zorunluluğun kabulü, bunun bir sonucu olarak illet ve malulün ontolojik eşzamanlılığı, Gazâlî'nin eleştirilerine hedef olması bakımından önemli tartışmalar gündeme getirmiştir. İlliyet teorisini metafizik alanda temel bir unsur olarak belirleyen filozoflar, böylece âlemin kadim olmasını da sebep-sonuç ilişkisi ile ortaya konulan esaslara dayandırmışlardır. Dolayısıyla Allah âlemin illetidir ve illetin işlevini yerine getirmesi için gereken koşullar oluştuğunda

---

[52] İbn Sina; *el-İşarât ve't-Tenbihât,* c:3, s. 254.
[53] Ruhattin Yazoğlu; *İbn-i Sina, Gazali ve David Hume'da Mukayeseli Olarak İlliyet Meselesi,* (Y. Lisans Tezi), Erzurum 1992, s. 20; Ömer Özden; *İbn Sina-Descartes: Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 137.
[54] H. Z. Ülken; *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünce'ye Doğru İslâm Felsefesi*, Ülken Yay., İstanbul 1998, s. 102.
[55] İbn Sina*; Necât*, (thk.: Abdurrahman Umeyre), Dârü'l-Cil, Beyrut 1992, s. 299.
[56] İlhan Kutluer; "Determinizm", *İslâm Ansiklopedisi*, DİA, c: 9, İstanbul 1994, s. 218.

malulün varlığa gelmemesi imkânsızdır. Sonuç olarak Gazâlî'ye göre, filozofların felsefelerinde Allah'ın bilgisi sebebiyle evrenin zorunlu olarak varlık sahibi oluşu, Allah'ın kudret ve irade sıfatlarının bir yansıması olan Fail-i Muhtar anlayışıyla çelişmektedir.[57]

Gazâlî'nin sebep-sonuç ilişkisinin imkânı veya zorunluluğu konusunda durduğu yerle ilgili olarak oldukça farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden birisi, Gazâlî'nin nedenselliği reddettiğidir. Bu konuda İsmail Hakkı İzmirli, "nedenselliği inkâr konusu, Gazâlî'nin önem verdiği neden ve sonuç zincirinin sonsuzluğunun olanaksızlığını gösteren kanıtları yaralıyor. Nedensellik kuramı hiç olunca 'nedenlerin zincirlenmesi' ilkesinin ne değeri kalır? Bu durumda Gazâlî'nin kuşkuculuğuna iki büyük sınırdan başka bir şey kalmaz: Sonsuz sayının olanaksızlığı ve olumsallar arasında belirleyici bir ilkenin zorunluluğu"[58] sözleriyle Gazâlî'nin nedensellik anlayışını eleştirmektedir.[59] Ancak, Gazâlî'nin nedenselliği reddettiği iddiası gerçekten doğru mudur? Gazâlî'nin konuyla ilgili ifadelerini yakından incelediğimizde bunu iddia etmek oldukça zor görünmektedir. Sözgelimi, "Âdet üzere neden-sonuç diye adlandırılan şeyler arasındaki iktiran (yakınlık) zorunlu değildir. Bilâkis ikisi birbirinden farklı şeylerdir. Birinin kabul edilmesi diğerinin kabul edilmesini gerektirmediği gibi birinin reddi de diğerinin reddedilmesini gerektirmez. Yine birinin varlığı için diğerinin varlığı zorunlu olmadığı gibi, birinin yokluğu diğerinin yokluğu için zorunlu değildir"[60] ifadesini ele alalım. Bu ifadede geçen ve neden-sonuç arasındaki ilişkiyi karşılamak üzere kullanılan 'el-iktiran' kelimesi, zamansal ve mekânsal anlamda kurulan ilişkiyi ifade etmektedir. Dolayısıyla burada reddedilen şey, böyle bir ilişkinin varlığı değil, zorunluluğudur. Kaldı ki böyle

---

[57] Gazâlî; *Tehâfüt el-Felâsife,* (thk. Süleyman Dünya), Dârü'l-Maârif, Kahire 1980, s. 95.
[58] İsmail Hakkı İzmirli; *İslâm'da Felsefe Akımları*, (haz.: N. Ahmet Özalp), Kitabevi Yay., İstanbul 1997, s. 196.
[59] Ilai Aiblon, bir çok düşünürün -üzerinde durduğu noktalarda farklılılıklar olmasına rağmen- Gazâlî'nin nedenselliği reddettiği konusunda hemfikir olduklarını belirtmektedir. Aiblon'a göre, "Macit Fahri, Gazali'nin ontolojik nedensel zorunluluğu reddederken mantıksal zorunluluğu kabul ettiğini iddia etmektedir. Wensick'in yorumuna göre Gazali, teorisinde dünyada yegâne fail olarak Allah'ı kabul ettiği için nedenselliğe saldırmasına rağmen bu terimi kullanmaktan da kaçınmamaktadır. Benzer bir şekilde H. A. Wolfson da, Gazali'nin nedenselliğe dair bazı ifadeleri kullanmasına rağmen nedenselliği kabul etmediği görüşünü korumaktadır. Gazali'nin görüşlerini yeniden değerlendirme çabasında olan bildiğim tek yazar W. J. Coorteney'dir, ki o, Occam gibi Gazali'nin de nedensellik konusunda yanlış yorumlandığını iddia etmektedir." Ilia Aiblon; "Gazali'nin Sebeplilik Görüşü", (Çev.: Rabia Geçdoğan), *AÜİFD,* XLIX, Sayı: 2, Ankara 2008, s. 385.
[60] Gazâlî; *Tehâfüt'ül-Felâsife*, s. 195.

bir ilişkiyi reddeden birisinin, onun zorunluluğunu reddetmesi tutarsızdır.[61] Bu noktada Gazâlî'nin üzerinde önemle altını çizdiği "mümkün" ve "müstahil" kavramları üzerinde durmak istiyoruz. Gazâlî, filozofların sebep-sonuç ilişkisinde imkânın müstahil olduğunu ileri sürmelerine karşıdır. Mesela ateşle pamuğun birbirine temas ettiğinde pamuğun yanmamasını filozoflar müstahil gördüğü halde Gazâlî mümkün ve caiz görür.[62] Burada Gazâlî'nin yapmış olduğu "sebep" ve "fail" terimleri arasındaki ayırıma dikkat çekmemiz gerekir.[63] 'Sebep' terimiyle o, tabiattaki ikincil nedenler diye adlandırdığı şeyleri kastederken, fail terimiyle bu nedenlerin kendine bağlı olduğu asıl 'neden'i kasteder. Zira Gazâlî'ye göre, "her sebebin fail, her sonucun da meful diye isimlendirilemeyeceği ve faile salt sebep olmasından dolayı fail denilemeyeceği"[64] temel bir noktadır.[65] Gazâlî'nin sebeplilik meselesinde üzerinde özellikle ısrar ettiği şey, İslâm akidesinin temeli olarak gördüğü Allah inancıdır.[66] Burada Allah, fiillerinden dolayı kendine soru sorulamayan, irade ve kudreti sınırsız bir yaratıcıdır. İlahi kudret ve takdirde ise sonsuz imkân vardır.[67]

Gazâlî'ye göre, filozofların tabiî alanda var olduğunu düşündükleri determinizm ve olayların akışını ikincil nedenlere bağlayan görüşleri, İlahî bir tasarruf fikrini dışlamaktadır. Zira bu durumda tabiî olanın dışındaymış gibi görülen mucizeler, değiştirilemez kanun ve kuralları olan tabiî oluş ve bozuluş düzeni içinde kendine yer bulamaz. Hâlbuki değneğin yılana dönüşmesi, ölünün dirilmesi ve ayın ikiye bölünmesi gibi olağanüstü olayların kanıtlanması için 'zorunlu sebeplilik' kuramı tartışmaya açılmalıdır. "Peygamberin bedeninin ateşe atıldığı ve ateşin onu yakmadığı" iddiasının geçerliliğini göstermek için, ateşin tabiatında bulunan yakma fiilinin niçin gerçekleşmemiş olduğunun ortaya konulması gerekir. Gazâlî burada ateşin tabiatının

---

[61] Ramazan Ertürk; "What Ghazâli Denies and Does Not Deny About Causality ", *Tasavvuf Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 7, Ankara 2001, s. 232.
[62] Gazâlî; *Tehâfüt'ül-Felâsife*, s. 195.
[63] Elmalılı Hamdi Yazır, bu ayırımı mutlak sebep ve nisbî sebep şeklinde yapmaktadır. Ona göre, "Olaylar hakkında bildiğimiz ve tatbik ettiğimiz sebepler hem eksik hem de nisbîdir. Halbuki mutlak sebep ise kökten yaratan ve icad edendir." Elmalılı Hamdi Yazır; *Hak Dini Kur'an Dili*, (sad. İsmail Karaçam, Emin Işık), Feza Gazetecilik, c: 4, İstanbul ts., s. 109.
[64] Gazâlî; *Tehâfüt'ül-Felâsife*, s. 193.
[65] 'Fail' ile 'sebep' kavramlarını birbirinden ayıran Gazâlî, failin asıl niteliğinin canlı, bilinçli ve istekli olması olduğunu belirtmek suretiyle 'yakma fiilinin ateşe atfedilmesi'ni reddetmektedir.
[66] Âlemde mutlak bir sebepliliğin bulunması, failiyetin maddenin tabiatına ve sebeplere atfedilmesi sonucunu doğurmaktadır. Hâlbuki failin Allah olması, düzenliliğin mutlak olması değil, Allah tarafından gerektiğinde değiştirilebilmesi anlamına gelmektedir.
[67] T. J. De Boer; *İslâm'da Felsefe Tarihi,* (Çev.: Yaşar Kutluay), Anka Yay., İstanbul 2001, s. 194.

'yakma' olduğunu kabul etmekle birlikte bunun mucizeyi engellemeyeceğini düşünmektedir.[68]

İslâm filozofları arasında mucize problemini oldukça detaylı bir şekilde işleyen İbn Rüşd, *Tehâfüt'üt-Tehâfüt*'ünde Gazâlî'nin sebeplilik teorisini eleştirir, *Kitab'ü-l Keşf*'[69] de ise mucizeyle ilgili kendi görüşlerini ortaya koyar.

İbn Rüşd, sebeplilik konusunda Gazâlî'den farklı bir yol izler ve onu bu konudaki görüşlerinden dolayı eleştirir. İbn Rüşd Gazâlî'nin filozofların görüşlerini ele aldığı bölümleri şöyle değerlendirir: "Gazâlî der ki, filozoflara göre, gerçekte görülen sebeplerle eserler arasındaki ilişki, zorunlu olarak onları birbirine bağlayan bir ilişkidir. Eser olmadan sebebin, sebep olmadan ise eserin varlığı, ne güç ne de imkân dâhilindedir."[70] Hâlbuki, daha önce açıklandığı gibi, Gazâlî bu konuda 'sebeple sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu değil, bunun İlahi Takdir'in sonucu olduğunu' düşünür.[71] İbn Rüşd'e göre ise aklî bilgi, var olan nesneler arasındaki ilişkinin kavranmasıdır ve bunun yolu nesnelerin sebepleriyle birlikte bilinmesidir. Zira bir şeyin tam olarak bilinmesi için öncelikle varlığının bilinmesi, sonra cevher ve mahiyetini sağlayan sebeplerle kavranması gerekir. O bu konudaki görüşlerini şöyle ifade eder:

"Tek tek her varlıktan çıkan fiiller, acaba o nesneler için birtakım zorunlu fiilleri mi, çoğunlukla ortaya çıkan fiilleri mi, yoksa bu konuda her iki durumun da geçerli olduğu bir durumu mu ifade eder?"[72] Ona göre, herhangi bir engel bulunmadığı sürece tabiî fail, tabiatından kaynaklanan fiili mutlaka gerektirir. Yani 'mahsusatta görülen fail sebeplerin varlığını inkâr etmek safsatadır.'[73] Sözgelimi ateş ile yanma özelliğine sahip herhangi bir cisim (pamuk vs.) yan yana geldiğinde, yanma olayının meydana gelmesini engelleyici bir durumun vukuunda cisim yanmayabilir.[74] Bu durum asla ateşin yakıcı özelliğinin yok olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla ateşin pamukta

---

[68] Gazâlî; *Tehâfüt'ül-Felâsife*, s. 197.
[69] İbn Rüşd; *1.Faslu'l-Makal 2.Kitabu'l-Keşf Tercümesi,* (Çev.: Nevzad Ayasbeyoğlu), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1955. Bu eser, bundan sonraki atıflarda *Kitabu'l- Keşf* şeklinde geçecektir.
[70] İbn Rüşd; *Tehâfüt'üt-Tehâfüt,* (Çev.: Kemal Işık, Mehmet Dağ), OMÜY, Samsun 1986, s. 284.
[71] Mübahat Türker Küyel; *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe –Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s. 68.
[72] İbn Rüşd; *Tehâfüt'üt-Tehâfüt,* s. 288.
[73] İbn Rüşd; *Tehâfüt'üt-Tehâfüt,* s. 289.
[74] A.g.y.

gerçekleşen yanmanın faili olması, mutlak anlamda değildir. Pamuğun da, ateşin de, onların tabiat ve fiillerinin de varlık şartı, gerçek fail olan Allah'tır. Bu durumda istisnai halleri esas alarak duyulur nesnelerin fail sebepler olabileceği gerçeğini inkâr etmek, safsatadan başka bir şey değildir.[75]

İlhan Kutluer, İbn Rüşd'ün bu konuda İbn Hazm'dan etkilendiğini kaydetmektedir. O, bu iddiasını İbn Hazm'ın şu sözünden yola çıkarak temellendirir: "Âdet, tersi de olabilecek olan şeydir. Eğer mucize de Allah'ın âdetiyse, onun icazı öteki âdetler seviyesine indirilmiş olacaktır. Bütün tabiat ve âdetleri Allah yaratmış, ancak tabiatı ebediyen değişmemek üzere tertip etmiştir."[76] Buna göre nesnelerin bir özü bir de niteliği vardır. Nesneler bu öz ve nitelikleriyle ayırt edilirler.

İbn Rüşd'e göre, filozoflar, nefsin bir takım kuruntularla gerçekte zorunlu olmayan şeyi zorunlu saymasını kabul eden kimselerin görüşünü reddetmezler. Eğer bu kimseler, bu duruma "âdet" ismini verirlerse bu mümkün bir şeydir. Aksi halde "âdet" kavramıyla neyin kastedildiğini anlamak mümkün değildir. Eğer onlar âdet ile failin âdetini kastediyorlarsa, bu durumda âdet failin kazandığı bir meleke olacağı ve fiilin sıkça tekrarını gerektireceği için Allah'ın âdeti olması muhaldir. Eğer "âdet" kavramıyla varlıkların âdetini kastediyorlarsa, bu da mümkün değildir. Zira âdet nefis sahibi bir varlıkta bulunabilir; eğer nefis sahibi olmayan bir varlıkta bulunuyorsa, bu, gerçekte tabiattır.[77]

İbn Rüşd, mucizeyi ele alırken öncelikle Eşarî'nin konuyla ilgili görüşlerinin kritiğini yapar. Ona göre, Eşarî'nin kalkış noktası, peygamberlerin iddialarının kanıtlanmasında mucizenin sahip olduğu önemdir: "Hükümdar adına elçilik iddia eden birinin iddiasının doğruluğu, elçinin hükümdara mahsus bazı işaretlere sahip olmasıdır."[78] İbn Rüşd bu yaklaşımı eleştirirken, "Bazı insanlar tarafından meydana getirilen mucizelerin peygamberlere has alametler olduğu nereden bellidir?" sorusunu sorar ve bu soruya ya dinî bir açıklama veya aklî bir istidlal ile cevap verilebileceğini söyler. Oysa bu soruya

---

[75] A.g.y.
[76] İlhan Kutluer; "Determinizm", s. 220.
[77] İbn Rüşd; *Tehâfüt'üt-Tehâfüt*, s. 293.
[78] İbn Rüşd; *Kitabu'l- Keşf,* s. 109.

dinî bir cevap bulmak, dinî iddianın mucizeden destek alması değil, tam tersi bir anlam ifade eder. [79]

İbn Rüşd, Gazâlî'nin filozofların üç tür mucize kabul ettikleri iddiasını ise şu şekilde belirtir:

1. Peygamberler mütehayyile güçleriyle Levh-i Mahfuzla iletişim kurarak geleceğin bilgisini elde ederler,
2. Peygamberlerin nazari akıl gücüne bağlı sezgileri, bütün akledilebilirleri en kısa süre içinde kavrayabilecek güçte olup, öğrenmeye ihtiyaç duymadan makulleri doğrudan kavrayabilir.
3. Peygamberlerin amelî akıl güçleri, cismani varlıkları etkileyebilecek seviyededir. Nasıl ki bedenleri yöneten ruhların cisimler üzerinde doğrudan etkinliği ve kontrolü varsa nebevî ruhların da rüzgâr gibi tabiat olayları üzerinde etkinliği vardır. Ancak bu etkilenme, etkiyi kabul eden maddeler için geçerlidir,[80] şeklinde anlatır.

İbn Rüşd'e göre, mucizeyi kabul edenler iki öncülü temel alırlar:

1. Peygamberlik iddia eden mucize göstermektedir.
2. Mucize gösterenler peygamberdir.

İbn Rüşd, bu iki öncülden, "O halde bu kişi de bir peygamberdir" şeklinde bir çıkarımın yapılamayacağını şu gerekçelerle anlatır: Peygamber olduğunu iddia eden birisinin mucize gösterebileceği ifadesinin doğru olarak kabul edilebilmesi için, o olayın gerçekten de hiçbir şekilde doğal yollarla yapılamayacak bir şey olması gerekir. İkinci öncülün ifade ettiği şey ise peygamber ve mucizelerin varlığını kabule bağlıdır. Zira "Peygamberin varlığı henüz kabul edilmeksizin mucize yapanın peygamber olduğu nasıl kabul edilebilir?"[81]

İbn Rüşd'ün mucizenin gerekliliği ve peygamberliğe delaleti konusunda kelamcılara yönelttiği temel itiraz, "aklın peygamberlikle mucize arasında doğrudan bir bağ

---

[79] A.g.y.
[80] İbn Rüşd; *Tehâfüt'üt-Tehâfüt*, s. 620.
[81] İbn Rüşd; *Kitabu'l- Keşf*, s. 110.

kuramayacağı"[82] şeklindedir. Sözgelimi herhangi bir hastanın iyileştirilmesi, tıbbın varlığının ve bu işi yapanın da doktor olduğunun kanıtıdır. Kaldı ki mucizeyi peygamberin iddialarının doğrulanması için gerekli görmek demek, peygamber olmayanların da olağanüstü olaylar yapabileceğini söyleyenler açısından benzer bir şekilde değerlendirilebilecektir. İbn Rüşd, ne mucize ile peygamberlik, ne mucize ile erdemli olmanın bir arada olmasının şart olduğunu ve ne de sihrin bir realitesinin olmayıp, sadece hayalden ibaret olduğunu söylemenin bu durumdan kurtulmak için yeterli olduğunu vurgular. Yani, İbn Rüşd'e göre, Hz. Peygamber insanların kendisine inanması için bir maddeyi başka bir maddeye çevirmek gibi mucizeler göstermemiştir. O, *Kur'an*'dan bazı âyetlerle bu iddiasını desteklemektedir.[83] Bunlardan bazıları: "Ve demişlerdi ki: Yerden bize bir pınar fışkırtmadıkça sana asla iman etmeyeceğiz. De ki: Rabbimi tenzih ederim. Ben, elçi olan bir insandan başka bir şey miyim?"[84] Yine "Bu mucizeleri göndermekten bizi alıkoyan, öncekilerin onları yalanlamış olmasıdır"[85] âyeti İbn Rüşd'ün konuyla ilgili olarak zikrettiği âyetlerden bir kaçıdır.

Peki, mucizelerin bu konudaki işlevi reddedildiğinde peygamberlik iddiasının geçerliliği nasıl savunulacaktır? İbn Rüşd gerek doğrudan doğruya peygamberliğin varlığının, gerekse bu görevin kendisine verildiği bir peygamberin bilinmesinin iki esastan hareketle mümkün olduğunu söyler:

1. Allah'tan aldığı vahiyle insanları iyiliğe yöneltip kötülükten alıkoyan kişilerin (peygamberler) tarihin birçok döneminde ortaya çıkmış olması tarihi bir vakadır.
2. Allah'tan aldığı vahiyle bir din kuran herkes peygamberdir.[86]

İbn Rüşd'e göre, peygamberliğin yegâne ölçütü, insanlara doğru yolu gösterme, gerek insan gerekse toplum hayatına olumlu katkılar sağlayacak, onları bilgi, inanç ve ahlâk yönünden geliştirecek nitelikte bir dinî sistem getirmiş olmadır. Ancak, görebildiğimiz kadarıyla İbn Rüşd tarafından belirlenen bu kriter eleştiriye oldukça açıktır. Öncelikle 'toplum hayatına katkı sağlama, insanları inanç ve ahlâk yönünden geliştirme' gibi nitelikler, bir kimsenin peygamber olarak kabulünde temel nitelikler olarak kabul

[82] İbn Rüşd; *Kitabu'l- Keşf*, s. 112.
[83] İbn Rüşd; *Kitabu'l- Keşf,* s. 113.
[84] *Kur'an*; 17/ 90-93
[85] *Kur'an*; 17/ 59
[86] İbn Rüşd; *Kitabu'l- Keşf,* s. 115.

edilirse, bu niteliklere sahip birçok kimsenin niçin peygamber olarak kabul edilmediği, önemli bir problem olarak karşımıza çıkar. Diğer yandan, temel ahlâkî niteliklerin peygamberler tarafından ortaya konulduğu düşüncesi kabul edilirse, peygamberin doğruluğunu belirlemede ahlâkın bir kriter olarak öne sürülemeyeceği açıkça anlaşılmış olacaktır.

Yukarıda, İbn Rüşd'ün maddi mucizeler diyebileceğimiz eşyanın tabiatında beklenmeyen değişmelere neden olma şeklinde ortaya çıkan mucizelerle dinin temel iddiaları arasında doğrudan bir ilişki bulunmadığı görüşüne değinmiştik. Buna karşın, İbn Rüşd'e göre, bu ilişkinin tesisinde rol alabilecek yegâne mucize örneği Hz. Muhammed'e verilmiş olan *Kur'an*'dır.[87] *Kur'an*, içerdiği teorik ve pratik bilgilerin öğrenmeyle değil, ancak vahiyle elde edilebileceği, gayba ait birtakım haberler veren âyetler ihtiva etmesi ve nihayet üslup ve ifadesindeki üstünlük dolayısıyla mucizedir. Belirtmek gerekir ki, özellikle Gazâlî ile İbn Rüşd arasında sebeplilik ve mucize temelinde ortaya çıkan tartışmalar, kendilerinden sonraki devirlerde bu konuda ortaya çıkan görüşleri etkilemiştir. Kanaatimizce, burada altının önemle çizilmesi gereken husus, ne Gazâlî'nin sebepleri ortadan kaldırdığı ne de İbn Rüşd'ün katı bir determinizme ve mekanizme düştüğüdür. Dolayısıyla, bugün yaşamış olsalardı, "Gazâlî'nin, indeterminizmi ve modern ihtimaliyet mantığını, İbn Rüşd'ün ise Laplace'nin üstün zekâsını ve mutlak determinizmini benimseyeceği"[88] fikrini kabul etmenin iddialı bir yaklaşım olduğu kanaatindeyiz. Sözgelimi, bu konuyla ilgili olarak Gazâlî, madde-suret ayırımına dayanan Yeni Plâtoncu âlem anlayışının Tanrı'nın irade ve kudret sıfatlarını etkisizleştirdiği kaygısıyla görüşlerini ortaya koymuş, böylece O'nun kadir-i mutlak oluşuyla birlikte mucizenin imkânını teminat altına almış olmaktadır. İbn Rüşd ise bilimlerin dayandığı temel ilke olan sebeplilik prensibini ihmal etmeksizin bir rasyonel teoloji fikri ekseninde konumunu belirlemiştir.

1.2. Kelâmda Mucize

Mucize konusu kelâmi düşünce içerisinde peygamberlik bölümünde ve özellikle de peygamberlere iman başlığı altında incelenmektedir. Bunun nedeni, mucizenin

---

[87] İbn Rüşd; *Kitabu'l- Keşf,* s. 117.
[88] Türker; *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe –Din Münasebeti*, s. 81.

peygamberlere imanla bir arada düşünülmüş olmasıdır.[89] Kelâmî görüşü belirleyen yaygın anlayış, peygamberlik iddiasında bulunan şahsın, bu iddiayı destekleyecek çok güçlü kanıtlara sahip olmasının gerektiğidir.[90] Kanaatimizce burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, klasik kelâm kitaplarında mucizenin nübüvvetin ispatı için en fazla kullanılan delil olduğudur.[91]

Mucize, Allah-âlem ilişkisi ve âlemdeki sebeplilik bağlamında incelenmiş ve "Allah'ın alışık olduğumuz neden-sonuç zincirini koparmak isteyip bir şekilde bunu gerçekleştirince meydana gelen şey" olarak anlaşılmıştır.[92] Mâtüridî'ye göre, evrendeki bütün cevher ve arazlar Allah'ın tabiata koyduğu düzen çerçevesinde hareket etmektedir. Cevher ve arazlar kendi hallerine bırakılsalardı âlemi oluşturan nesneler ya sürekli hareketsiz ya da sürekli bir hareket halinde olurdu. Dolayısıyla âlemdeki her şey Allah'ın belirlediği bir düzen çerçevesinde meydana gelmektedir.[93] Allah ile âlem arasında ontolojik bir ayrım yapan Eş'arîler, natüralist anlamdaki nedensellik anlayışını mantıkî ve tecrübî gerekçelerle inkâr etmektedirler. Onlar meydana gelen bir olayın tabiatında var olan zorunluluk sebebiyle olmadığını, bunun Allah'ın dilediği şekilde vazettiği âdet sebebiyle olduğunu savunurlar.[94] Allah'ın âlem üzerinde sürekli bir tasarrufu olduğunu savunan Eş'ari atomculuğunun,[95] her bakımdan sonsuz ve sınırsız bir ulûhiyet düşüncesini içermesi,[96] mucizenin imkânını sağlamak bakımından önemli görülmüştür.

Mutezile bu görüşe karşıt olarak âlemde zorunlu bir nedensellik olduğu görüşünü savunmaktadır. İlahi adalet sıfatını temel ilkelerden biri haline getiren Mutezilî kelamcılar, bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak, süreksizliğin esas olduğu metafizik bir sistem içerisinde, insanın fiillerinde hür olmasını da temellendirmeyi gerekli

---

[89] Emrullah Yüksel; *Kelam Dersleri*, EAÜİFY, Erzurum 1986, s. 58; Adnan Aslan; *Miracles*, University of London King's College, (Yüksek Lisans Tezi), London 1990, s. 29.
[90] Salih Sabri Yavuz; *İslam Düşünesinde Nübüvvet*, İnsan Yay., İstanbul ts., s. 175; Temel Yeşilyurt; "Kelâm Açısından Velâyet-Nübüvvet İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 3, Şanlıurfa 1992, s. 398.
[91] M. Sait Özervarlı; *Kelâmda Yenilik Arayışları*, DİA, İstanbul 1998, s. 99.
[92] Annemarie Schimmel; *İslamın Mistik Boyutları,* (Çev.: Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999, s. 220.
[93] Maturidî; *Tevhid Kitabı*, s. 11.
[94] Ebu'l-Vefa Taftazânî; *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi,* (haz.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 1999, s. 293; Fahreddin Razi; *Kelâm'a Giriş,* (Çev.: Hüseyin Atay), AÜİFY, Ankara 1978, s. 210.
[95] Aydın; *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 156.
[96] M. Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *AÜİFD*, (Ayrı Basım), Ankara 1985, s. 57.

görmüşlerdi. Bu bağlamda bazı ârazların bekası fikrine dayanan ve imkân metafiziği içerisinde varlığa muayyen bir süreklilik yükleyen tevellüt doktrinini[97] geliştirmişlerdi.[98] Bu doktrine göre taşın düşmesi, onun tabiatında var olan ağırlığın bir sonucudur; Allah'ın ise fillerini bir sebebe dayandırması zorunludur. Dolayısıyla, yaratılışta akıl tarafından belirlenmesi mümkün olan kanunlar vardır ve akıl âlemdeki hakikatlerin esasını, yaratılıştaki temel ilkeleri tespit edebilir.[99] Dördüncü yüzyıl başlarında Bağdat Mutezile okulunun önde gelen temsilcisi olan Ebu Kasım el-Kâbî, tabiî nedensellik konusunda, tabiî tesir edici bir sebep ile onun sonucu arasında doğal yapılarından dolayı zorunlu bir ilişki olduğunu ileri sürmektedir. Varlıkta doğal bir tabiat bulunduğu şeklindeki bu kabulden dolayı Kâbî, netice olarak Allah'ın tabiat kanunlarına aykırı davranamayacağını, ayrıca Allah'ın varlıkların gidişatına doğrudan müdahale edemeyeceğini savunmaktadır.[100]

Çağdaş kelâmî akımlar içerisinde de sebepliliğin zorunlu olduğu düşüncesinin önemli bir yer aldığı söylenebilir. Sözgelimi Muhammed Abduh, İslâm'ın bir sebepler ve sonuçlar sistemi ortaya koyduğunu iddia ederken doğal fenomenler arasındaki sebep-sonuç ilişkisini inkâr etmenin dinî bir zaafiyetten kaynaklandığını ifade eder.[101] Abduh buna karşın mucizeleri akıl yönünden müstahil olarak değerlendirmez. Çünkü ona göre, "bildiğimiz tabiat kanunlarında bir sapmayı müstahil kılacak hiçbir delil yoktur."[102] Abduh, böylece tabiat kanunlarının zorunlu olmadığını söylerken, o kanunları yaratan Varlığın istediği hallerde hususi kanunlar icat etmesini onun kadir ve tamamen muhtar olmasının bir sonucu görür.[103]

---

[97] Maturidî tevellüt meselesinde Mutezileyi eleştirir. Ona göre, "Bir fiili işlemekten doğan ikinci derece işler (tevellüt suretiyle husule gelenler) Allah'ın eseridir. Allah'ın fiillerini bir sebebe dayandırma zorunluluğu yoktur. Maturidî; *Tevhid Kitabı*, s. 13.

[98] Fahri; *İslâm Felsefesi Tarihi,* s. 48 vd.

[99] Ayhan Tekineş; "İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", *Divan*, Sayı:10, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 2001, s. 210.

[100] Yusuf Rahman; "Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mucize Anlayışı", *SÜİFD*, c: 4, Sakarya 2001, s. 291.

[101] Muhammed Abduh; *el-İslâm ve'n-Nasraniyye maa'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Dârü'l-Menar, Kahire 1367, s. 182.

[102] Muhammed Abduh; *Tevhîd Risâlesi*, (Çev.: Sabri Hizmetli), Fecr Yay., Ankara 1986, s. 133.

[103] A.g.y. Belirtmek gerekir ki, doğal olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin inkârının reddi ile sebepliliğin zorunlu olmasının reddi arasında herhangi bir çelişki bulunamaktadır. Gazâlî de benzer bir yaklaşımda bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. s. 20.

Allah'ın gelişigüzel müdahale etmediği ve sebep-sonuç ilişkisinin bir zorunluluk olarak devam ettiği kanunlarla donatılmış bir âlem tablosu, pek çok modern kelâmcı arasında ortak bir kanaattir. Bunların en önemlilerinden biri kuşkusuz Şibli Numânî'dir. Numanî herhangi bir şeyin sebepsiz olarak meydana gelemeyeceğinden hareketle oluşturduğu determinist âlem anlayışı doğrultusunda, mucizelerin, Allah'ın koyduğu âdetin bozulması olarak nitelendirilemeyeceğini ifade eder.[104] Tabiat kanunlarının değişmeyeceğini ve âlemdeki sebepliliğin bozulmayacağını iddia eden Numânî, mucizelerin ise akla aykırı olmadığını belirtmektedir. Zira bilimsel alanda meydana gelecek olan gelişmelerle birlikte mucizeler tabiat kanunlarına uygun bir şeklide açıklanacaklardır.[105]

İslam Kelâmı'nda mucizenin genel olarak birkaç kategoride ele alındığı söylenebilir. Bunlardan 'hissi mucizeler', Allah'ın tabiata her an müdahale edebileceğini gösteren ilahî fiiller olup, peygamberlerin kendi yaşadıkları dönemde yaptıkları ve belli bir zaman ve mekânla kayıtlı olaylar olarak kabul edilmişlerdir. Bu tür olaylar, bizzat onlara şahit olmayanlar açısından ancak haber yoluyla kabul görebilir ki, bu haberlerin doğru kabul edilmesi için de bazı şartlar ileri sürülmüştür.[106] Bu şartlar ise genel olarak mucizevî olayın Allah'ın bir faaliyeti olması, harikulade bir mahiyet arz etmesi, benzerinin yapılmasının mümkün olmaması, peygamberlik iddiasında bulunan bir kimse tarafından meydana getirilmiş olması, iddiaya uygun bir şekilde meydana getirilmiş olması ve iddia ile makul bir zaman aralığında meydana gelmiş olması şeklinde belirtilmektedir.[107] Diğer bir mucize çeşidi olan manevî ya da aklî mucizeler ise, insanların akıl ve idraklerine hitap eden, onları düşünmeye sevk eden mucizelerdir. Bu gruptaki mucizelerin öncekilerden farkı, belli bir zaman veya mekânla kayıt altına alınmamış olup, her döneme hitap edebilmeleridir. İslâm düşüncesinde genel olarak *Kur'an* bu türden en büyük mucize olarak kabul edilmektedir.

---

[104] Şibli Numânî; *İlm-i Kelâm-ı Cedît*, (trc.: Seyyid Muhammed Taki, Fahri Dai), Danişgah-ı İran, Tahran 1329, s. 61.
[105] Numânî; *İlm-i Kelâm-ı Cedît*, s. 101.
[106] Halil İbrahim Bulut; *Kur'ân Işığında Mucize ve Peygamber*, Rağbet Yay., İstanbul 2002, s. 57.
[107] Ahmet Akbulut; *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 1992, s, 15; Yavuz; *İslam'da Nübüvvet Düşüncesi*; s. 177.

Mucizenin tanımı konusunda her ne kadar farklı yaklaşımlar olsa da, kelâmî düşünce içerisinde kabul gören genel tanıma göre mucize, "münkirlere meydan okuduğu sırada nübüvvet iddiasında bulunan kişi tarafından tabiat kanunlarına aykırı bir şekilde ortaya çıkarılan ve muhatabı benzerini meydana getirmekten aciz bırakan olay"dır.[108]

Belirtmek gerekir ki, bu tanıma en önemli itiraz Bakıllanî'den gelmiştir. Bakıllanî bunu şu şekilde açıklamaktadır:

> "Olağan olma, insanın bilgisinin tekerrür etmesi; bir şeyin sürekli olarak ya sıfatının yenilenmesi ve tekerrür etmesi ile veya bir tek halde bulunarak devam etmesi suretiyle aynı halde bulunmasıdır. Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, olağan olan şey, aynı tarzda tekerrür eden şey ve ayrılmayan bir vasıftan ibarettir. Olağan olma bir şeyin aynı tarz üzere bulunması ve onu bu şekilde müşahede etmek, tanımak demektir."[109]

Bakıllanî'ye göre, Allah'ın bir şeyi "olağan olarak" yaptığını söylemek doğru değildir. Çünkü bu tabir ancak "bilgisi ve meydana getirmesi tekerrür edip yenilenen ve aşama aşama oluşan kimseler için kullanılır."[110] Bakıllanî öncelikle "âdet" kavramının göreceliliği üzerinde durmaktadır. Ona göre, bir durum belli bir dönemde yaşayanlar arasında normal olarak kabul edilebilirken, bundan farklı bir dönemde yaşayanlar için kabul edilmeyebilir. Yine melek ve cinler için uçmak olağan bir durum iken insanlar için bu olağanüstüdür.[111] Allah'ın âlemle olan ilişkisini açıklamak için kendine mahsus bir atomculuk görüşü ortaya atan Bakıllanî'ye göre[112], cisim, cevher ve arazlardaki değişim zaman ve mekânın değişimi ile değil, Allah'ın her an tabiata "müdahale ederek" bu atomları yeniden yaratması ile olmaktadır. Tabiat kanunu gibi görülen nizam, bir alışkanlık sonucudur. Allah dilerse bu yaratmayı başka bir vasıfta yapar ve

---

[108] Nureddin es-Sâbûnî; *Mâturîdiyye Akaidi,* (Çev.: Bekir Topaloğlu), Diyanet işleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1995, s. 105; Taftazanî; *Şerhu'l-Makâsıd,* c: 2, İstanbul 1305, s. 175; S. Ş. Cürcanî; *Tarifat*, İstanbul 1253, s. 194; Ali Arslan Aydın; *İslâm İnançları ve Felsefesi*, c:1, Ankara 1964, s. 96.

[109] Bakıllanî; *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar (Mucize, Keramet, Sihir),* (Çev.: Adil Bebek), Rağbet Yay., İstanbul 1998, s. 80. Bu eser bundan sonraki atıflarda *'Olağanüstü Olaylar'* şeklinde geçecektir.

[110] Bakıllanî; *Olağanüstü Olaylar,* s. 81.

[111] Bakıllanî; *Olağanüstü Olaylar*, s. 82.

[112] Eşarî kelamı içerisinde 'atom nazariyesi'ni özgün bir şekilde ilk ele alan şahsın Bakıllanî olduğu görüşü ağırlıklı bir yere sahiptir. İbn Haldun; *Mukaddime,* (Çev.: Zakir Kadiri Ugan), Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986, s. 536.

böylece mucize meydana gelmiş olur."[113] Allah'ın bunu yapmasındaki gaye ise, varlık düzeninde bir kesinti meydana getirmek suretiyle elçilerinden birisinin güvenilirliğini tesis etmektir. Belirtmek gerekir ki Bakıllanî'nin mucize anlayışı kendine has bir orijinallik ihtiva etmektedir. Bakıllanî'nin mucizenin tarifi konusunda yaygın görüşe yöneltti̇ği eleştiri tam da burada gündeme gelmektedir. Buna göre, o, mucizeyi, "sadece Allah'ın kudreti dâhilinde olan ve melek, insan ve cin gibi mahlûkatın güçlerinin faaliyet sahası içerisine girmeyen şeyler"[114] diye tarif etmektedir. Böylece mucize kavramı her ne kadar 'aciz bırakan' anlamına gelse de Bakıllanî'ye göre, "Allah'ın güç yetirmesi imkânsız olan bir şey hususunda, kulları için aczi yaratmaya kadir olması müstahil olmalıdır."[115] Yani mucize insanları bir benzerini meydana getirmekten aciz bırakan şey olsaydı, ona karşılık çalışıp gayret etmek suretiyle güçleri dâhilinde bulunup aciz kaldıkları fiili yaparlardı. Bu anlayış çerçevesinde Bakıllanî mucizeleri iki gruba ayırmaktadır:

1. Eşyayı yoktan var etmek, ölüyü diriltmek, sağır ve abraşı[116] iyileştirmek gibi Allah'tan başka kimsenin yapamayacağı fiiller,
2. Edebî konuşmak, denizlerde yürümek gibi teorik olarak insanların da yapması mümkün olan fiiller.

İkinci gruba giren mucizeler de az ve mutad olanlar ile çok olup mutad olmayan ve az olandan farklı bir biçimde meydana gelenler diye ikiye ayrılmaktadır. Bakıllanî'ye göre ikinci gruba giren fiillerin tamamı peygamberlik iddia eden şahsın doğruluğuna delalet etmeyip, bunlar içerisinde sadece çok miktarda ve belli bir tarzda meydana gelenler delalet ederler.[117] Bu sebeple Bakıllanî Bakara suresi kadar uzun bir edebî söz söylemeyi bir mucize ve olağan dışına çıkma olarak kabul ederken; birkaç kelimelik edebî değerde söz söylemeyi bu şekilde kabul etmemektedir. Sonuç olarak Bakıllanî mucizeyi tarif ederken, "o türden bir fiili kulların yapabildikleri veya yapamadıkları

---

[113] Bakıllanî; *Kitabü't-Temhîd*, Mektebetü'ş-Şarkiyye, Beyrut 1957, s. 11. vd.
[114] Bakıllanî; *Olağanüstü Olaylar*, s. 47.
[115] Bakıllanî; *Olağanüstü Olaylar*, s. 49.
[116] Abraş, cildin rengini bozup beyaz benekler ve lekeler yapan hastalığın adıdır. Kanaatimizce, Bakıllanî bu hastalığın adını burada özellikle zikrederek *Sahih-i Buharî'*nin Enbiya bölümünde geçen bir hadise atıfta bulunmaktadır. (Bu hadiste abraş hastalığına yakalanan biri bir melek tarafından mucizevî bir şekilde iyileştirilmiştir.)
[117] Bakıllanî; *Olağanüstü Olaylar*, s. 51.

noktasından hareket edilmemesi gerektiğini, bu konuda dikkat edilmesi gereken şeyin o fiilin oluş tarzı ve hususiyeti olduğunu”[118] ifade etmektedir.

Herhangi bir olayın mucize diye nitelendirilip nitelendirilemeyeceği meselesi Kelâmî düşünce içerisinde tartışılmış ve bu konuda belli şartlar ileri sürülmüştür.[119] Bunların hepsini ele almak çalışmamızın sınırlarını aştığından dolayı burada bu şartlardan sadece bazılarını değerlendirmeye çalışacağız. Öncelikle mucize Allah’ın bir fiili olarak kabul edilmiştir. Yine mucizenin nübüvvet iddiasında bulunan şahıs tarafından ortaya konulması gerekli görülmüştür. Yani peygamberlerin eliyle ve vasıtasıyla meydana gelen mucizelerin gerçek sahibi Allah’tır.[120] Bu anlamda peygamberler dışında diğer insanların, hatta meleklerin dahi mucize gösterebileceğini iddia eden Hıristiyan teolojisine[121] karşı, İslâm kelâmı yalnız peygamberlerin mucize gösterebileceğini söylemektedir. Diğer yandan mucizeleri ortaya koyan şahsın özellikleriyle birlikte onun ortaya konulma anına da vurgu yapılmaktadır. Buna göre, mucizenin bir meydan okuma (tehaddî) ile birlikte olması gerekmektedir.[122] Râzî bu şartı ileri sürmenin nedeni olarak, “yalan söyleme, geçmişte yaşamış birisinin mucizesini kendine mal etme veya peygamberlik gelmeden önceki olağanüstü olaylarla ayırt edilememeyi”[123] gösterir. Bu noktada kelâmî düşüncenin mucizeyi keramet ve diğer olağanüstü sayılabilecek olaylardan ayırmak üzere ayrı bir kategorizasyona tabi tuttuğunu belirtmek gerekir. Ancak, olağanüstü olaylar arasında yapılacak böyle bir ayırımın, *Kur’an*’da âyet kelimesiyle ifade edilen manayı karşılamadığını iddia edenler de olmuştur. Bu bakış açısına göre, sözgelimi *Kur’an*’da geçen, Hz. İsa’nın beşikte bir bebek iken konuştuğu olayı ırhas[124] diye nitelendirerek mucize-ırhas şeklinde bir ayırım yapmak, *Kur’an*’da bu tarz olayların “âyet” veya “beyine” diye adlandırılmasına aykırıdır.[125] Bu konuda Hamidullah, bu olayların mucize, keramet ve istidrac diye üç gruba ayrılmasının bazı

---

[118] Bakıllanî; *Olağanüstü Olaylar*, s. 60.
[119] Bu özelliklerle ilgili olarak geniş bilgi için bk. Cürcanî; *Şerhu’l-Mevakıf*, c: 8, Darü'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 222 vd.
[120] Ahmed Lütfi Kazancı; *Çeşitli Yönleriyle Nübüvvet Kavramı*, Marifet Yay., İstanbul 1997, s.75.
[121] Swinburne; *The Concept of Miracle*, s. 2.
[122] Bakıllanî; *Olağanüstü Olaylar*, s. 36.
[123] Razi; *Kelâm’a Giriş*, s. 207.
[124] İrhas, peygamberlik verilmeden önce peygamberlerde görülen olağanüstü olaylara denir. Yüksel; *Kelâm Dersleri*, s. 64; Durmuş Özbek; “Hârikulâde Olaylar”, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, Konya 1997, s. 173.
[125] Süleyman Uludağ; “Keramet”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Aralık 2005, s. 15.

problemlere neden olabileceğini söylemektedir. Hamidullah, harikulade olarak meydana gelen bir olayı gerçekleştiren şahsın peygamber olup olmadığının tespitini yapmanın oldukça zor olduğunu belirttikten sonra Hz. İsa'dan şu alıntıyı yapar: "Benden mucize istemeyiniz, sizin karşılaşacağınız bu olayın mucize olup olmadığını tespit etmeniz mümkün değildir."[126]

Belirtmek gerekir ki mucize nübüvveti ispatı için klasik kelâm kitaplarında en fazla kullanılan delil olmuştur. Maturidî, mucizeleri ve nübüvveti Allah'ın varlığına bağlarken mucizelerin nübüvvete delâlet edeceğini ifade eder.[127] Eşarî ise mucizeyi risaletin sıhhati ve peygamberin doğruluğunun ilk şartı olarak görür.[128] Yine İbn Teymiyye, peygamber olduğunu iddia edenlerin göstermiş oldukları mucizelerin, onların peygamberliklerine kesin delil sayılması gerektiğini naklî delillerle kanıtlamaya çalışır.[129] Mucizelerin nübüvvete delâlet edeceği genellikle kabul edilen görüş olmakla birlikte bunun yetersiz olduğunu savunanlar da olmuştur. Örneğin, Râzî dinî iddiaların kabulü konusunda mucize ile yetinmenin sakıncalarına değindikten sonra bilgi delilinin kullanılmasının daha tatminkâr bir durum oluşturacağını söyler.[130] Doğrusu, mucize ile iman arasındaki ilişki konusunda mucizenin gerekliliğini savunanlar dahi bunlar arasında doğru bir orantının bulunmadığını iddia etmişlerdir. Razi mucizelerin meydana gelişinde asıl amacın imana yol açmak olmadığını, bu konuda bizim bilemeyeceğimiz nedenlerin de olabileceğini belirtmiştir.[131] Hamidullah'ın isabetle işaret ettiği gibi, mucize diye nitelendirdiğimiz olaylar son tahlilde tarihî olaylardır ve imana götürücü etkisi katî değil izafidir.[132] Kaldı ki mucizeler matematiksel anlamda kesin ve zorunlu bir bilgi ifade ediyor olsaydı, muhataplarının hepsinde aynı etkiyi bırakması gerekirdi.

Böylece mucizenin İslâm düşüncesi içerisinde nasıl ele alındığını ifade etmeye çalıştık. Burada durumu kısaca özetlemek gerekirse, İslâm felsefesi ve kelâmı açısından mucizelerin meydana geldiğinin genel olarak kabul görmüş olduğu söylenebilir. Her ne

---

[126] Muhammed Hamidullah; *Konferanslar*, (Çev.: Zahit Aksu), Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum ts., s. 4.
[127] Matüridî; *Kitabu't-Tevhid*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1982, s. 176.
[128] Eşarî; *Kitabü'l-Lüma*, el-Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut 1952, s. 59.
[129] İbn Teymiyye; *en-Nübüvvat*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 208.
[130] Razi; *Kelâma Giriş*, s. 208.
[131] Razi; *Kelâm'a Giriş*, s. 210.
[132] Hamidullah; *Konferanslar*, s. 5.

kadar klasik İslâm filozoflarının âlemde mutlak anlamda sebeplilik bulunduğu düşüncesini daha belirgin bir şekilde savundukları ifade edilebilirse de, onların da felsefî sistemleri içerisinde mucizelere yer bulmaya çalıştıkları görülmektedir. Şimdi ise, Batı düşüncesinde meselenin nasıl değerlendirildiğini incelemeye çalışacağız.

2. BATI DÜŞÜNCESİNDE MUCİZENİN ELE ALINIŞI

Mucize, meydana gelişi itibariyle Batı Düşüncesi'nde birkaç kategori içerisinde ele alınmıştır. Bunlar kısaca;

a. Ateşli bir hastalık, körlük vb. fiziksel rahatsızlıkların tedavisinde kullanılan bir çeşit şifa verme vasıtası,
b. Zihinsel veya fiziksel hastalıklara neden olan ve sebebi ruhanî birtakım etkiler olarak görülen unsurların bertaraf edilmesi,
c. Rüya, vahiy veya dua yoluyla Tanrıyla iletişim kurmanın bir yolu,
d. Fiziksel materyallerin beklentilerimize uymayan bir şekilde kullanımı veya değişimi,
e. Telepatik güçlerin kullanımı, gelecekle ilgili olaylar ve biliş ötesi bazı vukulardır.[133]

Hıristiyan teolojisinde en genel anlamda mucize, "Tanrı tarafından meydana getirilmiş dinî önemi haiz, olağanüstü türden bir olay"[134] şeklinde tanımlanmıştır.[135] Bu mucize tanımı üzerinde bir değerlendirme yapmak gerekirse, temel olarak üç noktanın vurgulandığını söyleyebiliriz. Bunlar; mucizenin, Tanrı'nın bir faaliyeti olarak görüldüğü, alışkanlıklarımıza uymayan bir şekilde gerçekleştiği ve dinî bir öneme sahip olduğudur.

---

[133] Morton Kelsey; "Miracle", *Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade), vol. 9, New York 1987, s. 549.
[134] Aquinas; *Summa Contra Gentiles*, s. 201; Swinburne; "Intruduction", *Miracles*, s. 2.
[135] Belirtmek gerekir ki, Hıristiyan teolojisi içerisinde mucizenin şartlarıyla ilgili olarak açıklanan bu başlıklar, bazı Müslüman teolog ve filozoflar tarafından da benzer şekillerde ifade edilmektedir. Sözgelimi mucizeyi peygamberliğin delillerinden biri olarak kabul eden İbn Haldun da mucizeyle ilgili açıklamalarında bu şartlar üzerinde durmaktadır. Ancak o, bu şartlara "tehaddi" şartını ekleyerek Hıristiyan teolojisinden ayrılmış olmaktadır. İbn Haldun; *Mukaddime*, c. 1, s. 221 vd.

2.1. Tanrı'nın Bir Faaliyeti Olarak Mucize

Yeni Ahit'e göre Tanrı, 'kozmik bir mühendis'ten ziyade yüce bir sanatçı, yaratıcı bir güçtür ki, onun yaratıcı aktivitesi herhangi bir kaosa yol açmaz.'[136] Bu anlayış içerisinde yüce kudret, bütün yaratılanların kaderini elinde tutan, onlara kuraklık veya bereket, sağlık veya hastalık, zenginlik veya fakirlik gibi durumları babalık eliyle bahşeden ve sınırsız kudretiyle takdir eden bir konumda bulunmaktadır. Thomas Aquinas mucizeyi, "Yalnız Tanrı'nın yapabileceği bir iş"[137] olarak tanımlar. Aquinas, *Yeni Ahit* ve Hıristiyan teoloji geleneğinde ifade edilen olaylarda mucizenin failinin Tanrı olduğunu belirtir.[138] Tanrı tarafından âleme konulan düzen, alışılmış bir tarzda meydana gelmesine rağmen daimî ve zorunlu değildir. Bu düzenin ilahî takdire bağlı olarak bazı durumlarda değişmesi mümkündür. Mucizeyi tabiat güçlerini aşan bir olay olarak tanımlayan Benedict'e göre ise bunun anlamı mucizeye neden olan şeyin ruhanî veya manevî failler olduğudur. Bu görüş, Tanrı'nın izin verdiği bir canlının da (insan veya melek gibi) mucize yapabileceği anlamına gelir.[139] Ward'a göre, bu yaklaşım, mucizeyi yalnızca Tanrı'ya hasreden Aquinas'ın yaklaşımından daha esnektir.[140]

Bütün bu teolojik tartışmaların ötesinde mucizenin Hıristiyan düşüncesi içerisinde belirli bir Tanrı anlayışının oluşmasını sağladığı söylenebilir. Durumu bu şekilde tespit eden Polkinghorne, mucizenin yalnız kutsal bir olağanüstü faaliyet olarak değil, aynı zamanda Tanrı'nın yaratma faaliyetine derin bir kavrayış fırsatı veren bir pencere açtığını söyler. Bu yönüyle mucize bizi, günlük tecrübelerden edinemeyeceğimiz bir kanaate ulaştırır ve Tanrı'nın kendini açığa vurma faaliyetinin önemli bir unsuru olarak ortaya konulabilir.[141] Aynı şekilde mucizelerin Hıristiyan teoloji geleneğinde geleneksel olarak Tanrı'nın dünyadaki aktivitesinin bir tür dışavurumu olarak gören Nichols,

---

136 R. J. Berry; "Divine Action: Expected and Unexpected", *Zygon*, vol. 37, Chicago 2002, s. 722.
137 Aquinas; *Summa Theologica,* s. 199.
138 Thomas Aquinas; "Miracles", *Miracles,* (ed. Richard Swinburne), Macmillan Publishing Company, New York 1989, s. 20; Brian Davies; *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 1993, s. 193.
139 Swinburne; *The Concept of Miracle*, s. 2; Recep Kılıç; *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 2002, s. 140.
140 Ward; "Believing in Miracles", s. 742.
141 John C. Polkinghorne; "The Credibility of Miraculous", *Zygon*, vol. 37, Chicago 2002, s. 755.

İsa'nın bizzat kendi otoritesini doğrulamak ve güçlendirmek için mucizeler ortaya koyduğunu söyler.[142]

Plantinga'ya göre, böyle bir anlayış, kutsal bir şekilde ve kutsal bir etkiyle yaratılmış olan âlemde bir düzenlilik ve kanunluluğa delâlet eder.[143] Âlem üzerinde fail ve aksiyon sahibi olan bir Tanrı anlayışını içeren kutsal aktivite düşüncesinin Hıristiyan geleneğinin ve diğer teistik geleneklerin kalbi olduğu genel anlamda kabul edilmektedir.[144] Kısaca, Tanrı âlemde sürekli bir faaliyet halindedir. Alston da benzer bir yaklaşımla, Tanrı'nın âlem üzerindeki faaliyeti, yaratma ve koruma şeklinde anlaşılabilecek 'toptan bir çaba' olarak sınırlandırmaz.[145] Bunların yanı sıra birlikte Tanrı âlemde özel zaman ve yerlerde, özel şekillerde aktif bir eylem ortaya koyar. O halde, Tanrı'nın bu anlamdaki aktivitesinin reddi, Hıristiyan geleneğinden uzaklaşmak demektir. Bu bağlamda *Yeni Ahit*, Tanrı'nın âlem üzerindeki sürekli tasarrufuyla, mucize gibi özel faaliyetlerini birbirinden ayırmaz. Purtill'e göre ise, "Eğer Tanrı kendi otoritesini ortaya koymak üzere bizlere bir mesaj vermek isterse, bunun mucizeden daha iyi bir yolunun olmadığı görülür. Eğer ben, belli bir organizasyonda yetki sahibi olduğumu iddia ediyorsam, yetkimin en güçlü delili, kuralları geçici olarak durdurma veya normal prosedüre karşı istisnalar yapma kabiliyetimin olmasıdır."[146]

Yeni Ahit'te mucizelerin anlatıldığı bölümler incelendiğinde, mucizeden tarihsel süreç içerisinde vuku bulmuş bir 'olay' olarak bahsedildiği rahatlıkla görülebilir. Bu anlamda tarihte aktif rol alan bir Tanrı anlayışının, Batı'nın dinî geleneğinde derin kökleri olduğu söylenebilir. Bu anlayış Tanrı'nın insanlarla kurduğu mucizevî ilişkiyi anlatan zengin bir literatürün oluşmasını sağlamıştır. Thomas Tracy *Yeni Ahit*'te anlatılan mucizevî olaylarda Tanrı'nın hiçbir şekilde tarihin büyük ve trajik olayları karşısında etkisiz bir izleyici olmadığını, gerektiğinde insanlara olağanüstü yollarla yardım ettiğini

---

142 Nichols; "Miracles in Science and Theology", s. 704; ayrıca bk. Michael Peterson; "Mucizeler: Tanrı Yeryüzündeki İşlere Müdahale Eder Mi?", (Çev.: Rahim Acar), *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, Küre Yay., İstanbul 2006, s. 244.

143 Plantinga; "Divine Action in the World", s. 495.

144 James Gustafson; "Alternative Coceptions of God", *The God Who Acts*, (ed. Thomas Tracy), The Pennsylvania State University, Pennsylvania 1994, s. 63.

145 Alston; "Divine Action: Shadow or Substance", *The God Who Acts,* (ed. Thomas Tracy), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1984, s. 55.

146 Richard L. Purtill; "Miracles: What If They Happen", *Miracles* (ed. Richard Swinburne), Macmillan Publishing Company, New York 1989, s. 194.

söylemektedir.[147] Böylece Tanrı, Hıristiyan teolojisinde insanın kutsalla ilişkisini oluşturmak üzere özel bir şahsa seslenen; âlemde sevgi ve merhameti var etmek üzere tarihte süregelen kutsal faaliyeti yaratan ve devam ettirendir. Bu anlamda Tanrı'nın tarihe müdahalesi vahiy, tabiata müdahalesi ise mucize diye adlandırılır.[148] Böylece hem 'tarihî' hem de 'yaşayan bir din' olarak nitelendirilen[149] Hıristiyanlık, bir yandan Tanrı'nın dünyadaki enkarnasyonu, çarmıha gerilmesi ve yeniden dirilmesi gibi mucizevî karakterdeki olaylarda tarihîliğini gündeme getirirken, diğer yandan da O'nun fizikî dünyadaki etkinliği düşüncesini canlı tutmaya çalışır.

Swinburne, 'Tanrı tarafından meydana getirilmiş olma' yönüyle mucizeyi tanımlarken, bu tanımla, mucizenin Tanrı'nın bir faaliyeti olmasını, onun akıl sahibi bir fail olmasıyla ilişkili görür. Ona göre, insan ve diğer varlıkların sahip olduğu gücün ötesinde bir etkinin meydana gelmesi, akledebilen, seçebilen, karar verebilen, murat edebilen bir Tanrı'nın yüce bir güç olarak fail olması ile anlam kazanır. Öyle ki böyle bir Tanrı anlayışına da yalnızca üç büyük din olan Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm sahiptir.[150]

2.2. Beklenmedik Bir Olay Olarak Mucize

Hıristiyan teolojisinde mucize kavramı, Tanrı'nın yüce gücünün bir işareti olarak işlev gören sıra dışı ve beklenmedik olayları ifade eder. Bundan dolayı *Yeni Ahit* genellikle mucizelerden bahsederken, onları 'harika' ve 'işaret' kavramlarıyla açıklar.[151] Bu yaklaşım, İbranice kökenli bir kelime olan ve 'müstesna', 'fevkalade' anlamlarına gelen 'נס'(ot) kavramının etimolojik yapısıyla da uyumludur. Zaten Latince *miraculum* kelimesi de "hayret duygusunun oluşmasına neden olan"[152] demektir ki, bu bağlamda mucizelerin, varlıkların normalde nasıl davrandığıyla ilgili sezgisel beklentilerimizle çelişen olaylar olduğu rahatlıkla söylenebilir. Böyle olaylarla karşılaştığımızda,

---

[147] Thomas Tracy; "Divine Action, Created Causes and Human Freedom", *The God Who Acts*, (ed. Thomas Tracy), The Pennsylvania State University, Pennsylvania 1994, s. 1.
[148] Kılıç; *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 133.
[149] Kelsey; "Miracles", s. 549.
[150] Swinburne; *The Concept of Miracle*, s. 6.
[151] Wolfhart Pannenberg; "The Concept of Miracle", *Zygon*, vol. 37, Chicago 2002, s. 759; Ward; "Believing in Miracles", s. 741.
[152] Tuecker; "Miracles Historical Testimonies", s. 378.

zihnimiz daha önce tanıdığı ve bildikleriyle bir ilişki kurmaya çalışır. Nedensel bir ilişkiyi kuramadığı için hayrete düşer.[153]

Şu hususu belirtelim ki, olayları ‘beklenmedik’ ve ‘harika’ şeklinde nitelemek bazı problemlerin doğmasına neden olmaktadır. Aquinas, “insanların sebebini bilmedikleri durumlarda eşyaya konulan düzenden farklı olarak meydana gelen olayları mucize diye isimlendirmelerinin bazı yanlış değerlendirmelere”[154] neden olduğunu belirtmektedir. Bu durumun sonucunda, bazıları belirtilen olay karşısında hayrete düşerken bir kısmı ise düşmemektedir. Aquinas, konuyu açıklamak üzere güneş tutulması örneğini vermektedir. Bu olay, sıradan bir kimseyi hayrete düşürürken bir gök bilimcisinde böyle bir etki meydana getirmemektedir. Bu konuda Swinburne, hangi olayın tabiî ve normal, hangisinin ise sıra dışı olarak nitelendirileceğinin objektif kriterlerinin bulunmadığını, bunun kişisel yargıya dayalı olarak ortaya çıkacağını söyler.[155] Bilindiği gibi bu konuda Aristoteles, eşyanın belli bir tabiatının bulunduğunu ve o tabiata göre davranması gerektiğini belirtmektedir. Sözgelimi bir bitkinin tabiatı, onun gelişimi, beslenmesi ve kurumasıyla ilgili özelliklerini belirler. Bir başka deyişle, bitkinin bu sınırlar çerçevesinde davranması, onun tabiatı icabıdır. Thomas Aquinas’a göre, bir olayın mucize olabilmesi için, onun, tabiatının ötesinde bir şekilde ortaya çıkması gerekir. Peki, tabiatı dışında davranan her varlığı mucizeyle irtibatlandırmak ne kadar mümkündür? Sözgelimi, normal şartlarda uçması düşünülemeyecek bazı materyallerin belli hesaplamalar yapılarak uçar hale getirilmesini tabiî karşılayabilir miyiz? Aquinas’a göre, bir nesnenin davranışı açısından tabiî olma, ya o nesnenin bizzat kendisinin sahip olduğu özellikler ya da ona kazandırılacak bazı nitelikler yoluyla olabilir.[156] Buna göre, vermiş olduğumuz örnekteki ‘uçma’ özelliği o nesne için tabiî bir durumdur. Sonuç olarak, Aquinas, ‘herhangi bir sonlu gücün meydana getirdiği bir olay veya determine edilmiş bir etkinin oluşturduğu bir sonucu” mucize olarak görmemektedir; her ne kadar bu etkiyi bilmeyenler tarafından o, hayranlık uyandıran bir şey olarak kabul edilse de.

---

[153] Pyysiäinen; “Mind and Miracles”, s. 729.
[154] Aquinas; “Miracles”, s. 104.
[155] Swinburne; *The Concept of Miracle*, s. 5.
[156] Swinburne; *The Concept of Miracle*, s. 7.

Örneğin, ilgili kaynaklarda çokça bahsedilen mıknatısın demiri çekmesi durumunda olduğu gibi.[157]

2.3. Dinî Önemi Olan Bir Olay Olarak Mucize

Hıristiyan düşüncesinde mucizeler, Tanrı'nın kendisini insanlara açmasının bir parçası olarak görülmüştür. İsa sadece belli hakikatleri anlatan bir öğretici değil, aynı zamanda Tanrı'nın gücünü göstermek üzere bir işaret olarak mucize gerçekleştiren bir uyarıcıdır. Panenberg'e göre, mucizeler bizim normal yollarla açıklayamadığımız, ancak dinî bir bakışa sahip olanlar tarafından kutsal aktivitenin bir işareti olarak algılanan bir olaydır.[158] Bu bağlamda havada uçan bir kaya parçasını dinî bağlamda değerlendirilmedikçe anlamlandırılması mümkün değildir. Sözgelimi, İsa'nın yeniden dirilişi, onun Tanrı tarafından gönderildiğini göstermek için bir işaret olarak anlaşılır. Hıristiyan geleneğinde Tanrı'nın kapris vb. duygularla mucize gerçekleştirdiği düşünülmez; bilakis, o, âlemi aşan bir gerçekliğe işaret etmek için mucize gösterir.[159] Kaldı ki, *Eski Ahit* de harika olan ile tabiat kanununa göre olan arasında bir ayırım yapmamakta, Yahve'nin gücünü açığa çıkardığı bir olay veya işaret, mucize olarak yorumlanmaktadır. [160]

Eğer Tanrı tabiî düzene hiçbir derin ve yüce amaç olmaksızın veya kıskançlığından dolayı -bir çocuğun oyuncak kutusunu devirdiği gibi bir duruma benzer olarak- müdahale ediyorsa, doğal olarak, bu, bir mucize diye tanımlanamaz. Bir olayın mucize olabilmesi için kutsal bir amaca yönelik olarak ortaya çıkmış olması gerekir. Bu çerçevede, daha geniş bakış açısına göre, hastayı iyileştirmek dahi dinî bir öneme işaret eder. Çünkü dünyanın en son amacı, kötülüğün -hastalıklar da dâhil olmak üzere- ortadan kalkmasıdır. Dinî önem kavramını daha dar bir bakış açısıyla ele alan XIV. Benedict'e göre ise, "Yalnız Katolik imanını veya bazı kimselerin kutsal oluşlarını doğrulamak üzere meydana gelen sıra dışı olaylar mucize kapsamına girer."[161]

---

[157] Kılıç; *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 138.
[158] Pannenberg; "The Concept of Miracle", s. 745.
[159] Terence L. Nichols; "Symposium on Miracles: Why Miracles?", *Zygon*, vol. 37, Chicago 2002, s. 701.
[160] Küng; *Does God Exist?,* s. 645.
[161] Swinburne; *The Concept of Miracle*, s. 8; Kılıç; *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 141.

Hıristiyan düşüncesinin dayandığı bazı kaynaklarda mucizenin tabiata zıt değil, onu aşan bir olay olduğu ifade edilmektedir. Buradaki vurgu, mucize olan bir olayın kendinde mündemiç bulunan objenin tabiatına uygun olmadığı halde yine de yüce bir şekilde takdir edilmiş olan tabiî düzene uygun olabileceği üzere yapılmaktadır. Aquinas'a göre, denizin kendi tabiatına zıt olarak yarılarak yol açması, insanlığın mutluluğu için kutsal bir planın parçasıydı ve bu anlamda tabiî bir olaydı. Mucizenin tabiat kanununa aykırı olan bir olay şeklinde tanımlanmasını teolojik olarak doğru bulmayan Tillich, *Yeni Ahit*'te geçen mucizelerin dini kullanımına işaret etmek üzere, sık sık, 'işaret' anlamına gelen '*semenion*' kelimesine dikkat çeker.[162] Ancak, mucize çoğunlukla hususi bir şekilde dinî bir anlamda kullanılır. Buna göre, mucize sadece olağan dışı bir olay değil, aynı zamanda ilahî etkinliğin dini önemi olan bir sonucudur. Dinî önemden yoksun olan sıra dışı olaylar, mucizeden çok sihir veya fizikî fenomen değişmesi gibi karakterize edilebilir. [163]

---

[162] Tillich; *Systematic Theology*, vol. 1, s. 114.
[163] Peterson; "Mucizeler: Tanrı Yeryüzündeki İşlere Müdahale Eder Mi?", s. 244; Evans, "Tanrı'nın Özel Fiilleri: Vahiyler ve Mucizeler", s. 242.

İKİNCİ BÖLÜM

MUCİZENİN FELSEFÎ VE TEOLOJİK BOYUTLARI

Birinci bölümde mucizenin kavramsal arka planına dair açıklamalarda bulunarak gerek İslâm gerekse Hıristiyan teolojileri açısından meseleyi değerlendirmeye çalıştık. Bu bölümde ise mucize konusunu felsefî ve teolojik açıdan ele almaya çalışacağız.

1. MUCİZENİN FELSEFÎ BOYUTU: MUCİZENİN PROBLEMATİK YÖNÜ

Bu bölümde mucizeyi felsefî açıdan incelerken öncelikle onu problematik olarak değerlendirmeyi düşünüyoruz. Daha sonra ise, Hume'un, mucizelerin nihayet 'tarihî bir olay' olduğu düşüncesinden yola çıkarak yapmış olduğu değerlendirmeleri, eleştirel olarak ele alacağız. Bu bölümde son olarak mucizelerin tabiat kanunu açısından nasıl değerlendirilebileceğini tabiat kanunlarının temel özellikleri bağlamında belirlemeye çalışacağız.

1.1. Teolojik Açıdan Ortaya Çıkan Problemler

Mucize konusunu problematik olarak ele alırken meselenin felsefî ve teolojik açıdan incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Teolojik açıdan ortaya çıkan problemlerin genel olarak, mucizenin nasıl tanımlandığı, bir olayı mucize diye nitelendirmek için o olayın hangi şart ve niteliklere sahip olması gerektiği, mucizelerin temel dini öğretiler açısından önemi vb. olduğu söylenebilir. Felsefî açıdan ortaya çıkan problemler ise, mucizenin tarihiliği ve tabiat kanunlarıyla ilişkisi konularıdır.

1.1.1. Mucizenin Tanımı ve Şartları Açısından Ortaya Çıkan Problemler

Mucizenin teolojik açıdan ele alınmasıyla, onunla ilgili farklı dinî geleneklerin ne tür bir perspektife sahip olduğu konusunda bir düşünsel faaliyet kastedilmektedir. Bu anlamda

yapılacak olan bir çalışmayla ise dinî anlayışların; mucize tanımlarında ortaya çıkan benzerliklerin ve farklılıkların neler olduğu, bir olayın mucize olarak nitelendirilebilmesi için hangi şart ve niteliklere sahip olması gerektiği, mucizenin mucizeyi gösterenle olan ontolojik ve epistemolojik ilişkisi[164] ve nihayet Tanrı tasavvurlarının mucizeye imkân tanıyıp tanımadığı problemleriyle ilgilenilmektedir.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki, ilk peygamberden bu yana yaşamış olan peygamberlerin mucizeleriyle ilgili sahip olduğumuz bilgiler oldukça sınırlıdır.[165] Buna göre hakkında daha fazla bilgi sahibi olduğumuz üç büyük din olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dinleri bağlamında bir değerlendirme yapmak daha sonuç alıcı bir çabayı ortaya çıkaracaktır. Geleneksel teistik inançlar olarak nitelendirebileceğimiz bu dinlerde mucize, teolojik bağlamda 'işaret' anlamına gelebilecek bir 'olay' olarak anlaşılmıştır. Bu olay ise teolojik vasfını, ilahî aktivitenin olağanüstü bir şekilde ortaya çıkması ve ilahî otoriteyi doğrulamasından almaktadır. Sözgelimi, Yahudilik bu yaklaşımla mucizeyi ele almış, bu durum, "Musa eliyle Yahve Mısır'da Mısırlılar benim Rab olduğumu daha iyi bilsinler diye mucize gerçekleştirdi", şeklinde ortaya konulmuştur. Tevrat'ta bu tür olaylar sadece Musa ile sınırlandırılmamış, Yeşu (Yuşa), İlya (İlyas), Elişa (Elyesa) gibi peygamberler hakkında da benzer olaylar anlatılmıştır.[166] Hıristiyan geleneğinde ise İsa tam anlamıyla mucizeler yaratan bir şahsiyet olarak ortaya çıkmaktadır. İncil'de belirtildiğine göre İsa'nın mucizeleri Meryem'in Kutsal Ruh'tan hamile kalmasıyla başlar ve hayatının her safhasında devam eder. Bu durum

---

[164] Ontolojik ilişkiyle bizzat mucizenin meydana geliş şekli açısından, epistemolojik ilişkiyle ise onu meydana getirenin iddialarını destekleyip desteklememesi açısından sahip olduğu değer anlatılmak istenmektedir.

[165] Hamidullah; *Konferanslar,* s. 5.

[166] Mesela Eski Ahit'te Yeşu peygambere verilen bir mucize şöyle anlatılmaktadır: "Yeşu İsrail halkına: 'Yaklaşın, Tanrınız'ın söylediklerini dinleyin' dedikten sonra ekledi: 'Yaşayan Tanrı'nın aranızda olduğunu, Kenan, Hitit, Hiv, Periz, Girgaş, Amor ve Yevus halklarını kesinlikle önünüzden süreceğini şundan anlayacaksınız. Bütün yeryüzüne ait olan Antlaşma Sandığı, sizden önce Şeria Irmağı'nı geçecek. Şimdi her oymaktan birer kişi olmak üzere İsrail oymaklarından kendinize on iki adam seçin. Bütün yeryüzünün hakimi Rabbin Antlaşma Sandığı'nı taşıyan kâhinlerin ayakları Şeria Irmağı'nın sularına değer değmez, yukarıdan aşağıya akan sular kesilip bir yığın halinde birikecek. Halk Şeria Irmağı'nı geçmek üzere konakladığı yerden yola çıktı. Antlaşma Sandığı'nı taşıyan kâhinler önden gidiyorlardı. Sandığı taşıyan kâhinler ırmağın kıyısına varıp suya ayak bastıklarında -Şeria Irmağı, ekin biçme zamanında kabarır, kıyılarını basar- ta yukarıdan gelen sular durdu, çok uzaklarda, Saretan yakınında bulunan Adam Kenti'nde bir yığın halinde yükselmeye başladı. Öyle ki, Arava -Lut- Gölü'ne akan sular tümüyle kesildi. Halk Eriha'nın karşısından ırmağı geçti. Rabbin Antlaşma Sandığı'nı taşıyan kâhinler, halkın tamamı ırmağı geçinceye dek kurumuş ırmak yatağının ortasında kıpırdamadan durdular. Böylece bütün İsrail halkı kurumuş ırmak yatağından geçti." *Eski Ahit*; 3. bölüm.

İncil'de, "Şanı yayılsın ve öğrencileri ona inansın diye İsa'ya, 'Rabbim, biliyoruz ki sen Tanrı'dan gelmiş olan bir öğreticisin ve bu işaretleri de Tanrısal varlıktan başkası yapamaz" şeklinde ifade edilmiştir.[167] *Kur'an*'da ise mucizeyi anlatmak için kullanılan "âyet"[168], "beyyine"[169], "burhan"[170] gibi kavramlar benzer bir arka plana işaret etmektedir.[171] Sözgelimi "size apaçık deliller geldikten sonra yine tökezlerseniz, bilin ki, Allah güçlüdür ve hakîmdir"[172] âyetinde delil veya işaret kavramını karşılamak üzere kullanılan "beyyine" ifadesi bu anlamdadır.

Hangi tür olayların 'mucize' diye nitelendirilebileceği problemi de teolojik açıdan ortaya çıkan problemler bağlamında incelenmesi gereken bir konudur. Zira farklı dinî gelenekler bu nitelendirmeyi yaparken farklı kriterler belirlemiş ve göre değerlendirmelerini bu kriterlere yapmışlardır. Bu konuda özellikle belirtilmesi gereken husus, İslâm Düşüncesi içerisinde konunun daha detaylı, Hıristiyanlıkta ise daha genel başlıklar altında ele alınmış olduğudur. Her ne kadar ortak bir kanaat olarak mucizenin 'harikulade' veya 'istisnai' bir olay olarak görüldüğü söylenebilirse de, bu durumun nasıl anlaşıldığı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan hususlar konusunda farklılıkların mevcut olduğu söylenebilir. Sözgelimi Ronald Nash, mucizenin yalnızca 'tabiat kanunlarına istisna olan' veya 'varlıkların oldukça istisnai bir şekilde bir araya gelmesi' diye nitelendirilemeyeceğini belirtir.[173] O, bunlardan ziyade, mucizevî olanın temel niteliğinin, 'kişinin dinî perspektifiyle ilgili derin bir anlama sahip bir olay'[174] olduğu üzerinde durur. Doğrusu Nash bu yaklaşımıyla mucizenin inanmayanlar için ortaya konulmuş olan bir ikna vesilesi olmaktan çok, inananların inanç ve anlam dünyasına hitap edici işlevinden bahsetmektedir ki, bu anlamda mucize diye nitelendirilecek

---

[167] Nichols; "Miracles in Science and Theology", s. 704.
[168] Âyet, bir şeyin veya bir amacın varlığını gösteren delil, alâmet, nişan, ibret anlamına gelmektedir. İbn Manzur; *Lisan'ül-Arab*, "âyet" mad.
[169] Beyine, açık seçik hale getirmek, apaçık delil, hüccet, kesin belge anlamına gelmektedir. İbn Manzur; *Lisan'ül-Arab*, "byn" mad.
[170] Burhan, berraklaştırmak, açıklığa kavuşturmak, delil getirmek, ispat etmek anlamlarına gelmektedir. İbn Manzur; *Lisan'ül-Arab*, "burhan" mad.
[171] *Kur'an*, mucizelerden doğrudan doğruya bahsetmemekte, peygamberlerin yaşamlarındaki sıra dışı olaylardan bahsederken 'işaret' anlamına gelebilecek kavramlar kullanmaktadır. Bunun anlamı sıra dışı olayların keyfî ve rastlantısal olaylar olmadığı, bilakis belli bir hedefi ve içeriği olan anlamlı olaylar olduğudur.
[172] *Kur'an*; 2/209.
[173] Ronald Nash; *Faith and Reason Searching for a Rational Faith*, Zondervan Publishing, Michigan 1988, s. 244. Bu eser bundan sonraki atıflarda *Faith and Reason* şeklinde geçecektir. Ayrıca bk. Polkinghorne; "The Credibility of Miraculuous", s. 755.
[174] Nash; *Faith and Reason*, s. 244.

olayların, imanın güçlenmesi, güven, korku, tapınma gibi duyguları ortaya çıkarma potansiyeline sahip olaylar olması gerekir. Nash, Carnell'in bu durumu şöyle ifade ettiğini aktarmaktadır: "Mucize, kutsal gücün sıra dışı bir şekilde görünen aktivitesini ifade eder ki, böylece o, İlahî iradenin etkin faaliyeti tarafından yapılmış olur."[175] Belirtmek gerekir ki Carnell bu ifadesiyle, Nash'tan farklı olarak, mucizenin asıl hedefinin, "Tanrı buyruğunun haklı çıkarılması" olduğunu anlatmaktadır. Bu düşüncenin temeli, dinî inanç için makul bir temel sağlayan geleneksel yolun Tanrı'nın varlığının delillerinden başladığı ve mucizelerin bu inançlara destek olarak Tanrı'dan bir ifşa ile bilinebileceği iddiasına dayanır. Böylece geleneksel anlamda dinî inanç sahibi bir Hıristiyan, inanç unsurlarından birine yönelik bir meydan okumayla karşılaştığında veya İsa'nın bazı sözlerine niçin inanmamız gerektiği sorulduğunda, bir kanıt olarak İsa'nın mucizelerine başvurur. Bütün bunlar doğrultusunda mucizenin sahip olması gereken özellikler şu üç temel noktada özetlenebilir. Bunlar, mucizenin Hıristiyan din anlayışının merkezi düşüncesi olan Tanrı'nın bir fiili oluşu, makul bir dini anlamın ortaya çıkarılması ve açıklanması açısından işlevi, son olarak ise *Yeni Ahit*'te ifade edildiği şekilde Tanrı'nın bütüncül fikrini işaret ve tasdik ettiğidir.

Mucizeyi peygamberlik iddiasının kanıtlanmasında kullanılan oldukça önemli bir ispat yolu olarak gören İslâm felsefesi ve özellikle de kelâmında ise bu öneme bağlı olarak detaylı bir şart ve özellikler listesi ortaya konmuştur. Bir olayın mucize sayılabilmesinin ilk şartı, 'harikulade' niteliği taşımasıdır. Bunun yanında bu olayın peygamberlik iddiasında bulunan birisi tarafından ve benzerinin yapılamayacağı konusunda bir meydan okumadan sonra ortaya konulmuş olması gerekir. Belirtmek gerekir ki 'tehaddi' kavramı altında belirtilen bu son şart birçok kelamcı tarafından kabul edilmiş olsa da, bu şartı kabul etmenin doğal bir sonucu, peygamberlere atfedilen birçok mucizenin bu kategorinin dışında kalacağıdır. Ancak, bu itiraz karşısında özellikle *Kur'an*'da mucize bağlamında değerlendirilen birçok olayda açık veya örtülü bir meydan okumanın yapılmış, bu özelliğe sahip olmayanların ise peygamberlik ispatında kullanılmamış olduğu vurgulanmıştır.[176]

---

[175] A.g.y.
[176] Bâkıllânî; *Olağanüstü Olaylar*, s. 78.

1.1.2. Dinî İddialar Konusundaki Önemi Açısından

Mucizenin dinlerin temel iddialarını doğrulaması açısından sahip olduğu önem ve gereklilik de karşımıza ciddi problemler çıkarmaktadır. Bu problemleri kısaca şöyle özetleyebiliriz: 'Aşkın' ve 'kutsal' kavramları temelinde öğretisini bina eden büyük dinler, bu öğretileri ispat için bu türden bir sıra dışılığa muhtaç mıdırlar? Ya da her dinde var olduğu yadsınamayacak bu olaylara dair haberler, teolojik olarak hangi bağlamda değerlendirilmelidir? Bunlar karşısında bütün dinler benzer tutumlar mı takınmaktadır? Yoksa gerek farklı dinler arasında gerekse de bir dinin kendi içerisindeki farklı yorumlarda farklı yaklaşımlar mı getirilmektedir?

Schuon bir dinin aslî olarak ortodoks olabilmesi için öncelikle, iki özelliğe sahip olması gerektiğini söyler. Bunlar, o dinin yeterli bir Mutlak öğretisini temele alması ve bu öğretiye denk olan, kendi içerisinde hem kavramsal hem de gerçeklik olarak kutsallığı barındıran bir maneviyata, teorik ve pratik olarak sahip olmasıdır.[177] Schoun'a göre, bunun yolu, dinin felsefî bir kaynaktan değil, ilahî bir kaynaktan gelmiş olması ve kendini mucizelerde ve kutlu sanatta açığa çıkaran kutlu bir huzura sahip bulunmasıdır. Görüldüğü gibi, Schuon bu yaklaşımıyla mucizeyi dinlerin kutsallık vasfını oluşturmada önemli bir araç olarak görmektedir.

Şunu ifade edelim ki, mucizenin dinlerin mevcut yapısı içerisinde aslî bir unsur olarak bulunmasının kabulü ile teolojik iddialar açısından zaruri bir dayanak noktası olmadığının kabulü, birçok farklı dinî gelenek ve anlayıştaki birçok teolog tarafından bir çelişki olarak görülmeksizin savunula gelmiştir. Sözgelimi Locke, mucizelerin meydana geldiğini kabul etmekle birlikte, vahyin doğrulanması açısından onun öneminin düşünülenden daha az olduğunu belirtmektedir. Locke bu konudaki yaklaşımını şu şekilde ifade etmektedir: "Düşündüğümüz zaman şu sonucu çıkarırız ki, mucizeler, kutsal dinin kendilerine verilmiş olduğu peygamberlerin itimatnamesi olarak kabul edilemez."[178] Mucizeyi "inanılırlığı ve kabul edilebilirliği, bir kimsenin inancına ve kutsal inayet anlayışına bağlı olarak değişen bir olay"[179] olarak tarif eden Berry ise,

---

[177] F. Schuon; *İslâm ve Ezelî Hikmet*, (Çev.: Şahabeddin Yalçın), İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 25.
[178] Locke; *The Reasonableness of Christianity,* (ed. I. T. Ramsey), Stanford University Press, California 1958. s. 81.
[179] Berry; "Divine Action: Expected and Unexpected", s. 717.

bu tanımla mucizenin teolojik açıdan imkân ve gerekliliği konusundaki görüşünü belirtmiş olmaktadır. Problemin netice itibariyle bir kabul meselesi olduğunun altını çizen Swinburne de benzer bir şekilde, bu gibi öğretilerin doğru ya da yanlış olduğuna inanmak için kesin ve bağımsız nedenlere sahip olamayacağımızı belirtmektedir.[180] Ona göre ancak Tanrı'nın varlığının kabulünün ardından onun neler yapabileceği konusunda belli bir anlayışa sahip olabiliriz.[181] Tanrı'nın dünyadaki mucizevî faaliyetlerinin reddini Hıristiyan geleneğinden ciddi bir kopuş olarak gören Alston ise geleneksel kutsal aktivite anlayışının Tanrı'ya özel ve amaçsal bir aksiyon atfetme anlayışı doğrultusunda oluşan bir inanç olduğunu belirtmektedir.[182] Bu inancın doğru olması halinde ise Tanrı'nın 'öyle olduğuna inandığımız niteliklere' sahip olduğu ve inandığımız şeyleri yaptığı anlayışı, doğal olarak pekişecektir. Böylece Tanrı âlemin tarihinde özel zaman ve şekillerde belli amaçları meydana getirmek için özgür bir fail olarak sürece dâhil olmaktadır.[183] Hıristiyan teolojisi içerisinde önemli bir yer tutan ve Tanrı'ya atfedilen böyle bir faaliyetin yalnızca meydana geldiği döneme has kılınamayacağını belirten Plantinga da bunun, Tanrı'nın âlem üzerinde sürekli bir faaliyet içinde bulunduğunun bir yansıması olduğunun altını çizer.[184]

Tanrı'nın dünyadaki aktivitesinin imkânını tartışan Swinburne'e göre Hıristiyan inancındaki Tanrı anlayışına hem âlemden çıkarsanan geleneksel delillerle hem de tabiat kanunlarının ihlali olarak nitelendirilen özel faaliyetlerden edinilen görüşlerle ulaşabiliriz.[185] Bunların yardımıyla inanç dünyamız içerisinde oluşan Tanrı fikrinden yola çıkarak Tanrısal aktivitenin imkân ve mahiyetine dair bir fikir geliştiririz. Kaldı ki Tanrı da kendini kullarına bu tür faaliyetlerle açmaktadır. Swinburne bu iddiasını Paley'in şu ifadesiyle açıklar: "Eğer Tanrı'nın varlığına inanmak için iyi nedenlerimiz varsa, tabiattaki kanunların ihlali düşüncesini makul bir şekilde onun aktivitesine atfedilebilir. Farz edelim ki kör dindar bir Hıristiyan, mevcut bilgilerimize aykırı olarak

---

[180] Swinburne; *Tanrı Var mı?,* (Çev.: Muhsin Akbaş), Arasta Yay., Bursa 2001, s. 112.
[181] Bultman da benzer bir şekilde mucizeye imanı Tanrı'ya imanla özdeşleştirmiştir. Bultman'a göre, "birisi Tanrı'nın her şeye kadir olduğuna inandıktan sonra artık onun olağanüstü olayları gerçekleştireceğine inanmak durumundadır." Rudolf Bultmann, , *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, (trans. S. M. Ogden), Meridian Boks, New York 1960, s. 291.
[182] Alston; "Divine Action", s. 41.
[183] A.g.y.
[184] Plantinga; "Divine Action in the World", s. 495.
[185] Swinburne; *Concept of Miracle*, s. 70.

iyileşmiş olsun. Eğer biz, Hıristiyan Tanrı'sının varlığı lehine bazı haklı gerekçelere ve makul delillere sahipsek (bu sonuç için dua edilmiş olsun ya da olmasın) bu, Tanrı'nın merhametli oluşunun bir sonucu olarak tabiî düzene müdahil olmasını haklı kılar."[186] Görüldüğü üzere, Hıristiyan teolojisi içerisinde, mucizenin teolojik iddiaların doğrulanması açısından önemli bir unsur olduğu genelde kabul gören bir durumdur. Ancak, hemen belirtelim ki, Hıristiyan düşünce geleneği içerisinde, mucizenin teizmin temel iddiaları açısından gerekli olmadığı, bilakis bu iddiaların aleyhine bir rol oynadığı da önemli bir görüş olarak ortaya atılmıştır. Bu konunun ciddi olarak sorgulanması gerektiği konusunda Mackie'ye katıldığını belirten Reppert, bunu şöyle ifade etmektedir: " Eğer belli olayların gerçekleşmesi, tabiatın normal akışından bir sapmayı ifade ediyorsa ve eğer Tanrı'nın varlığını doğrulamak konusunda haklı gerekçelere sahipsek, bu olayların meydana geldiğinin delilinin Tanrı'nın varlığı olduğunu kabul etmek gerekir."[187] Dikkat edilirse burada mucize, Tanrı'nın varlığı için bir delil olmaktan çok, teizmin Tanrı'sının varlığı mucize için bir dayanak oluşturmaktadır.

Mucizeye teolojik olarak yöneltilen diğer bir itiraz ise, "Tanrı'nın literal anlamda bir fail olmadığı düşüncesiyle, onun dünyadaki özel bazı faaliyetlerin yapıcısı olarak nitelendirilemeyeceğidir."[188] Alston'a göre, Schliermacher'e kadar götürülebilecek olan bu iddianın gerekçesi, Tanrı'yı bu tür özel olayların nedeni olarak görmenin, onu yaratma faaliyetiyle sınırlandırmak olacağıdır. Bunun anlamı ise Tanrı'yı, nedensel ilişkilerle olayların yürüdüğü varlıklar dünyasında bulunan bir unsur olarak düşünmektir ki, bu, Tanrı'yı sonlu hale getirmek demektir. Hâlbuki Alston haklı olarak, özel zaman ve mekânlarda özel etkilere neden olabilen bir Tanrı inancının, Schleiermacher veya Tillich tarafından iddia edildiği gibi[189] hiç de teistik iddialara ters düşmediğini ifade etmektedir. Eğer "Tanrı, bazen tabiî eşyanın akışına doğrudan müdahil oluyorsa, bundan onun, 'sonlu bir varlık' statüsüne indirildiği sonucu niye çıksın ki."[190] Dahası

---

[186] Victor Reppert; "Miracles and the case for Theism", *Philosophy of Religion*, Illinois 1989, s. 35; Purtill; "Miracles: What If They Happen", s. 190.
[187] Reppert; "Miracles and the case for Theism", s. 35.
[188] Alston; "Divine Action", s. 41.
[189] "Tillich, Tanrı ile âlem arasında köklü bir ayrılığın olduğu fikrine dayanan tabiatüstücülüğün bu anlayışını yetersiz görürken, onun, Tanrı'nın aşkınlığını koruma konusunda önemli olduğunu inkâr etmez." Geniş bilgi için bk. Ruhattin Yazoğlu; "Paul Tillich'in Tanrı Anlayışı", *AÜİFD*, Sayı: 22, Erzurum 2004, s. 147.
[190] Alston; "Divine Action", s. 44.

“sonsuz bir yaratıcıyı sonlu varlıklar alanında fail olmaktan alıkoyan ne var ki, bu tabiî nedenler alanına girmekle Tanrı ‘tamamen başka’ bir realiteye dâhil olsun?” Alston’a göre bu sorulara verilecek yanıt, ‘kesinlikle hayır’dır. Zira Tanrı, ‘tamamen farklı bir varlık’ değil, bilakis bizzat âlemin nedeni ve kendinden başka her şeyin kâdir-i mutlak yaratıcısıdır. Teistik Tanrı anlayışının üzerinde ısrarla durduğu bu durum, bir şeye neden olma konusunda ‘yaratan’ ile ‘yaratılan’ arasındaki farkı belirlemede bizi paniğe sevk etmemelidir. Bilindiği gibi, teistik anlayış içerisinde Tanrı’nın bir olaya neden olması demek, O’nun ilahî bir güçle âlemi var kılması, âlemde meydana gelen her olayın faili olması ve âlemin işleyişinde etkin olan nedensel kanunları koyması demektir.

Mucizeye karşı ileri sürülen teolojik kökenli diğer bir itiraz ise, “Tanrı varsa mucize mümkündür”[191] şeklinde ifade edilen görüşe karşı yapılmaktadır. Bu görüşe göre *Yeni Ahit*’te geçen, “Tanrı için her şey mümkündür” ifadesindeki ‘imkân’ kavramı bütün dünyevî varoluş alanlarına işaret etmektedir. Dolayısıyla Tanrı’ya inandıktan sonra tabiat yasalarının ihlali fikri kabul edilsin ya da edilmesin olağanüstü olayların imkânını dinî bakış açısından savunmak mümkündür.[192] Bu itirazın teolojik arka planında ise “Eğer nihai gerçeklik soyut bir olgu veya kavram değil de, yaşayan bir Tanrı ise o, mucizeler yapabilir. Peki, yapar mı?” sorusuna karşılık olarak verilen ve mucizeleri Tanrısal sıfatlarla çelişkili gören anlayışta kendini göstermektedir. Bu itiraza göre, Tanrı’nın bir düzen kurup sonra da bu düzene müdahale etmesi, onu değiştirmesi, bozması olacak şey değildir. Ancak işinde ehliyetsiz bir işçi müdahale edilmeye ihtiyaç gösteren işler yapabilir. Görüldüğü gibi buradaki itiraz, Tanrı’nın mucize yapabilme kudret ve iradesine değil, mucize sonucu ortaya çıkan durumun bu sıfatlarla çelişki arz edeceğinedir.[193]

---

[191] C. S. Lewis; *Miracles*, Harper Collins Pub., London 1974, s. 99.

[192] Belirtmek gerekir ki Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi semavi dinler, inanç sistemlerini tek bir tabiatüstü varlığa dayandırmışlardır. Şu halde, mucize gibi olayları dinî nitelikten soyutlayarak yalnızca tabiî varlık düzeni içinde açıklamaya çalışmak, yanlış bir anlayışın oluşmasına yol açar. Bir başka deyişle her şeye hâkim bir yaratıcının varlığı bir defa kabul edildiğinde onun kendi koyduğu düzen üzerinde istediği tasarrufta bulunabileceği mümkün olacaktır.

[193] Özellikle Modern Hıristiyan Teolojisi, mucizelerin Tanrı’nın varlığı ve Hz. İsa’nın teyid edilmesi konusunda bir delil olduğu konusuna şüpheci bir tavırla yaklaşmaktadır. Ancak *Yeni Ahit*’te geçen bazı bölümlerde mucizelere bu işlevin yüklenmiş olduğu açıkça görünmektedir. Sözgelimi, “Nasıralı İsa, aranızda iken Tanrı onun vasıtasıyla kudretli işler, harikalar ve alametler yapmak suretiyle onu tasdik etmiştir” pasajı bu gerçeğe işaret etmektedir. Resullerin İşleri; 2/22.

Mucizeye yönelik teolojik kökenli itirazlardan birisi de Spinoza tarafından dile getirilmektedir. Mucizeler aracılığıyla Tanrı'yı tanıyamayacağımızı belirten Spinoza Kutsal Kitap'ta açıkça geçmese de bu sonucun kolayca çıkarılabileceğini ifade etmektedir. Spinoza bu görüşünü şu şekilde Eski Ahit'e dayandırmaktadır: "Musa, mucizeler gerçekleştirse bile, sahtekâr bir peygamberin öldürülmesini emreder. Gerçekten de şöyle diyecektir: (hatta) Sözettiği belirti, şaşılası olay gerçekleşse bile, (yine de) o peygamberi ya da düş göreni dinlememelisiniz. Tanrınız... sizi sınamaktadır, (öyleyse) O peygamber ya da düş gören öldürülecek."[194] Ona göre, bu sözlerden açıkça çıkan sonuç, sahte peygamberin de mucizeler gerçekleştirebileceğidir. Diğer yandan mucizelerin teolojik iddiaların doğrulanması ve onlara şahit olanlara yol göstermesi konusunda bir işlevinin bulunamayacağını ifade eden Spinoza'ya göre, "öylesine çok sayıda mucize bile İsraillilerin sağlıklı bir Tanrı kavramı oluşturmalarını sağlamadı. Deneyim bunu kanıtlar: Musa'nın onları terkettiğini zannedince, Harun'dan, görebilecekleri ilahlar istediler. Ne utanç? O kadar mucizeden sonra, Tanrı hakkında oluşturabildikleri tek ide topu topu bir buzağıydı."[195]

İslâm Düşüncesi açısından mucizenin imkânı ve dinî iddialar karşısındaki gerekliliği konusunda öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Kur'an'ın genel tavrı, insanlara âlemdeki istisnalar ve düzensizliklerden değil düzen ve ahenkten yola çıkarak yaratıcıya ulaşma anlayışı kazandırmaya çalışmaktır. Bu anlamda Kur'an'da bahsi geçen özel nitelikteki olayların öncelikle belli zaman dilimlerinde belli topluluklara has kılınmış olduğu söylenebilir.

İslâm Düşüncesi'nde peygamberlik iddiasında bulunan herkesin peygamber olup olmadığı veya peygamberlerin nasıl tanınabileceği konusunda birbirinden oldukça farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bunlardan bir tanesi ya mesajı getiren şahsın diğer insanlarda olmayan bazı niteliklerle desteklenmesi ya da o mesajın bir insan tarafından ortaya konulamayacağının açık bir şekilde ortaya çıkmış olmasıdır. Yani, peygamberin ya şahsının ya da mesajının insan gücünü aşan bir yönü olmalıdır ki, bununla onun peygamberliği bilinebilsin. İşte bu noktada peygambere verilen özel niteliğe mucize

---

[194] Spinoza; *Teolojik-Politik İnceleme*, (Çev.: Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün), Dost Kitabevi, İstanbul 2008, s. 124.
[195] Spinoza; *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 124 vd.

denilmektedir. Dikkat edilirse bu bakış açısında peygamberliğin yalnızca olağanüstü bazı niteliklere bağlı kılma probleminin ortaya çıkmaması için, getirilen mesajın niteliğine de vurgu yapılmaktadır.[196]

Doğrusu, İslâm Düşüncesi mucizenin peygamberlerin doğruluklarının teyidi için gerekli olduğunu yaygın bir kanaat olarak paylaşır. Maturidî mucizeleri ve nübüvveti Allah'ın varlığının ispatına bağlar ve onların nübüvvete delalet edeceğini belirtir.[197] Eşarî de nübüvvet öğretisini mucizeler üzerine kurmaktadır. Yine İbn Teymiyye peygamber olduğu iddiasında bulunan kimselerin göstermiş oldukları mucizelerin, peygamberliğin kesin kanıtı sayılması gerektiğini belirtir.[198] Mucizenin imkân ve gerekliliği lehindeki bu genel yargıya rağmen bu konuda olumsuz görüş ortaya koyanların da itirazlarının önemli olduğu kanaatindeyiz. Bu itirazlardan bir kısmı mucizenin doğrudan imkânını hedef alırken bazılarıysa imkânını kabul etmekle birlikte dinin temel iddiaları karşısında gerekli olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Belirtmek gerekir ki İbn Rüşd'ün görüşleri mucizenin gerekli olmadığını savunanlar için önemli bir referans olmaktadır. Ona göre, mucize ile peygamberlerin getirdikleri öğretiler arasında aklî bir bağ kurmak oldukça zordur. Bu ifadede geçen makul olma, herhangi bir öğretinin içinde bulunduğu disiplin vasıtasıyla test edilerek ispatlanabileceği prensibine dayandırılmaktadır. Oysa mucizelere böyle bir işlev yüklenemez. Sözgelimi, bir peygamberin Allah'ın varlığı inancını tebliğ etmesiyle asasını yere attığında şahlanan bir yılan olması arasında bir ilişki kurulamaz.[199]

Kur'an'da konuyla ilgili âyetler bir arada değerlendirildiğinde mucize talepleri karşısındaki genel tavrın olumsuz olduğu rahatlıkla görülebilir. İslâm peygamberi olan Hz. Muhammed mucize istekleri karşısında, "Hidayet Allah'tandır. Ben yalnızca bir uyarıcıyım" yanıtını vermiştir. *Kur'an*'ın bu konudaki tavrı yalnızca Hz. Muhammed'le sınırlı değil, bütün peygamberlerle ilgili bir durumdur. Bu tavırdan anlaşılan, peygamberlerin nihai gayesinin mucize göstermek suretiyle öğretilerini doğrulamak

---

196 Kanaatimizce Swinburne, "İslâm Düşüncesi'nin *Kur'an*'ın mucize olması temelinde oluştuğunu" belirttikten sonra " o, ne kadar büyük bir kitap olursa olsun, büyük bir kitap yazmanın özel ilahî bir müdahale gerektirmesinin hiçbir şekilde anlaşılabilir olmadığını" söylerken bu problemi gözden kaçırmış olmaktadır. Swinburne; *Tanrı Var mı?*, s. 112.
197 Maturidî; *Kitabu't-Tevhid*, s. 187.
198 İbn Teymiyye; *en-Nübüvvat*, s. 208.
199 İbn Rüşd; *Kitabu'l- Keşf,* s. 113.

olmadığıdır. Onlar asla mucizelerin gölgesi altına sığınarak yaşayan, başı sıkıştıkça mucizelere başvuran, hayatlarına mucizelerin yön verdiği insanlar olmamışlardır. Şekip Tunç'un da ifade ettiği gibi "insanların mucizeye meyletmeleri, bunun en harika bir şey olarak gösterilmesi, en yüksek bir kudret olarak takdir edilmesiyle bilgi meselesi birbirine karıştırılmıştır; yoksa mucize temayülü Tanrı yüceliğine karşı pekâlâ sübjektif bir tezahür olarak kabul olunabilir."[200] Schoun İslâm'ın diğer dinlerle karşılaştırıldığında mucizeler konusundaki 'ihtiyatlı' tutumunun nedenini şöyle açıklamaktadır: "''Deccal çoklarını mucizeleriyle baştan çıkaracak ve Allah'ın yolundan saptıracaktır. Öyleyse, mucizenin meydana getirdiği zihin karışıklığının karşıtı olan ve İslâm'ın tevhid inancıyla ve Mutlak Varlığın derin anlamıyla bitişik olarak sunduğu manevî itminan, şeytanın erişemeyeceği bir durumdur. Şeytan bir mucizeyi taklit edip gösterebilir, ama entelektüel gerçekliği asla gösteremez."[201]

Burada son olarak farklı dinlerdeki mucize anlatılarının birbiriyle çelişip çelişmediği problemini gündeme getirmek istiyoruz. Swinburn'e göre, "farklı dinlerdeki mucizelerden herhangi birisi diğerleriyle çatışmadığı sürece, onlar geçmişte meydana gelen olaylara inanmak için bize sağlam bir temel sağlamaktadırlar."[202] Swinburne'ün dikkat çektiği bu noktayı Purtill 'çelişik mucizeler problemi' diye adlandırmaktadır. "Eğer mucizeler birbiriyle çelişen vahiylerin desteklenmesi konusunda kullanılmış olsaydı, o zaman ne diyeceğimizi bilemezdik. Bu durumda biz çelişkinin sadece zahiren olduğunu veya mucizelerin birbirine karşıt olmadığını göstermedikçe, dinî bir sistemin ispatlayıcısı anlamında mucize fikrini terk etmek zorunda kalırdık."[203] Kanaatimizce, Purtill'in ifade ettiği, "farklı dinlerdeki mucizeler arasında gerçek bir ihtilâfın bulunmadığı" tezi hakikati ifade etmekten uzaktır. Her ne kadar o, *Eski* ve *Yeni Ahit* mucizeleri arasında teslisin kabul edilmemesinden kaynaklanan bir farklılığın olduğunu kabul etmiş olsa da, özellikle mucizelerin bir dinin bir diğerinin temel teolojik iddialarına meydan okur tarzda ortaya konulmadığı konusunda haksızdır.[204] Purtill'in

---

[200] Mustafa Şekip Tunç; *Bir Din Felsefesine Doğru*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1957, s. 30; ayrıca bk. Vahdettin Başçı, *Felsefî Bir Problem Olarak Mucize*, AÜİFY, Erzurum 1996, s. 19.
[201] F. Schuon; *İslâmı Anlamak,* (Çev.: Mahmut Kanık), İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 26.
[202] Swinburne; *The Concept of Miracle*, s. 33.
[203] Purtill; "Miracles: What If They Happen", s. 199. vd.
[204] İslâm kelâmı mucizeleri Allah'ın Kadir-i Mutlak oluşunun ve Hz. İsa'nın nübüvvetinin bir kanıtı olarak görürken, Hıristiyanlık, tecessüd fikrini başlangıç noktası olarak almak suretiyle, mucizelerin Hz.

"Mesela, Muhammed, Hıristiyanları ikna etmek için vahyinin Mesih'inkinin yerini aldığına dair bir mucize göstermek istese ve bu anlamda ölü bir kimseyi diriltse, bu gerçek bir çelişki olur. Bununla beraber, ortaya konulmuş bu nevi herhangi bir olaydan bahsedildiğini iddia etmek güçtür"[205] şeklindeki iddiası ise İslâm'ın en büyük mucizesi olarak kabul edilen *Kur'an*'daki Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik âyetlerle geçersiz hale gelmektedir.[206] Ancak bu durumun (yani birbiriyle çelişen bütün hakikat iddialarının bir diğerini anlamsızlaştırdığını görüşünü kabul etmek) gerek bilimde gerekse hayatın diğer alanlarında uygulanması mümkün olmayan bir şeyi kabul etmek anlamına gelmektedir.

1.2. Felsefî Açıdan Ortaya Çıkan Problemler

Çalışmamız içerisinde felsefî yönden ortaya çıkan problemler iki başlık altında ele alınacaktır. Bunlardan birincisi, başta Locke ve Hume gibi filozoflar tarafından dile getirilen, mucizenin tarihsel aktarıma dayandığı ve bu yönüyle de imkânsız olduğu fikri eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmaya çalışılacaktır. Bu bölümde ele alınması düşünülen diğer bir problem ise mucize ve bilim yasası arasındaki ilişki determinizm-indeterminizm kavramları çerçevesinde incelenecektir.

1.2.1. Tarihi Bir Olay Olması Açısından

Mucizenin doğruluk değerinin epistemolojik açıdan temellendirilebilme imkânı, onun, dinlerin temel hakikat iddialarını dayandırdığı önemli bir unsur olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğinin ortaya konulmasında, önemli bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Klasik temelci epistemoloji teorilerine[207] göre, varlık hakkındaki iddiaların temelinde bilgisel iddialar, onların temelinde de tecrübeler yatmaktadır. Yani ontolojik bir iddianın temellendirilmesi istenildiğinde epistemolojik bir iddiaya, onun da

---

İsa'nın Tanrılığının delilleri olduğunu iddia etmektedir. Betül Avcı; "Hıristiyanlıkta ve Kur'an Tefsirlerinde Hz. İsa'nın Mucizeleri", *Divan*, 2000/2, İstanbul, s. 267.

[205] Purtill; "Miracles: What If They Happen", s. 199.

[206] Farklı dinlerin mucize anlayışlarının karşılaştırılmasına dair bir Dinler Tarihi çalışması için bk. Gülistan Balcı; *İlahi Dinlerde Mucize*, (Y. Lisans Tezi), Elazığ 2006.

[207] Temelci epistemoloji teorileri hakkında geniş bilgi için bk. John L. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, Savage, MD.: Rownam & Littlefield Publishers, 1986, s. 26. vd.

temellendirilmesinin istenilmesi durumunda ise belli bir tecrübeye başvurulur.[208] İşte bu durumda herhangi bir olayın bilgi verici niteliği, onunla ilgili bir 'tanıklık' problemini beraberinde getirmektedir. Bu konu Özellikle Hume'dan sonra mucize konusundaki tartışmaların temel problemlerinden birisi haline gelmiştir.

Hıristiyan teoloji tarihinin ilk dönemlerinden itibaren, dinî iddiaları epistemolojik açıdan savunmak için birçok çaba ortaya konulmuştur. Bu amaçla ortaya konulmuş olan ve Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlara vurgu yapan klasik apolojetik yöntem[209], yeri geldiğinde, Hıristiyanlığı destekleyen tarihsel delillere başvurmaktadır. Tanrı'nın varlığını ispata yönelik bu argümanlardan bazılarının diğerlerine tercih edildiği görülmektedir. Klasik apolojide Hıristiyanlığı destekler nitelikteki diğer deliller özellikle de mucizeler gibi tarihsel deliller ancak ikincil derecede bir yer edinebilmiştir.[210]

Purtill, mucizelere yöneltilen tarihsel kökenli itirazların aslında tarihe özgü bir şeye değil, felsefî zemine dayandığını belirtmektedir.[211] Doğrusu, Hume'un mucizeye temel itirazı, tam da Purtill'in işaret ettiği bu noktayla ilgilidir. Hume'un bu konudaki yaklaşımı, havarilerin şahitliğine dayanan mucizelerin, ilahî amacı doğrulamak için önemli bir unsur olarak değerlendirilmesi durumunda, Hıristiyan dininin doğruluğu hakkındaki garantimizin, duyularımızın sağlayacağı garantiden daha zayıf olacağıdır.[212] Mucizeyi tabiat kanunlarının bir ihlali olarak nitelendiren Hume, bu kanunları ortaya koymuş olan sağlam bir deneyime dayandığı için, bir mucizenin meydana gelmesine karşı ortaya konulan bir kanıtın, o olgunun tabiatı icabı olduğu için doğru olduğunu belirtmektedir. Sözgelimi ateşin odunu yaktığı veya kurşunun kendiliğinden havada

---

[208] Ramazan Ertürk; *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi Çağdaş Bir Yaklaşım*, Fecr Yay., Ankara 2004, s. 117.

[209] Kelime anlamı "savunma", "savunma amacıyla yapılan konuşma" olan apoloji, terim olarak, belli bir saldırı veya suçlama karşısında Hıristiyanlığı savunmayı ifade etmektedir. Bu kelimeden türetilen Apolojetik ise sistematik bir şekilde Hıristiyanlığı savunma yollarını ve araçlarını araştıran bilim, kısaca söylenecek olursa apoloji bilimi olarak tanımlanmaktadır. Belirli bir saldırı karşısında Hıristiyanlığı savunmak için yazılan eserler apoloji kapsamına girerken, Hıristiyanlığın özünden kaynaklanan Apolojetik, Hıristiyanlığa karşı ne tür saldırıların yapılabileceğini, Hıristiyanlığın saldırıya açık yönlerini, mevcut veya olası saldırıların eksik ve yanlış yönlerini ele alan bilim dalıdır. Muhammet Tarakçı; "Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas", *UÜİFD,* c:14, Bursa 2005, s. 136.

[210] Muhammet Tarakçı; "Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas", s. 140.

[211] Purtill; "Miracles: What If They Happen", s. 190.

[212] David Hume; *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma,* (Çev.: Selim Evrim), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1974, s. 164.

asılı kalamayacağı, olasılıktan daha fazla bir durum ifade ettiğinden dolayı güvenilirdir.[213] Yine nadiren olmakla birlikte tabiî bir açıklamaya sahip olan bir olay, mucize olarak nitelendirilemez. Mesela bir insanın aniden ölmesi oldukça az rastlanan bir olay olmasına rağmen tabiî yolla açıklanabilir bir durumdur. Ancak bunun tersi, yani ölmüş olan bir kimsenin yeniden dirilmesi, daha önce yaşanmış bir örneği bulunmadığından dolayı mucize olarak nitelendirilmektedir.[214] Buna göre Hume'un görüşü, bir olayın gerçekleşme ihtimalinin doğrudan o olayın gerçekleşme sıklığı tarafından belirlendiğini varsaymaktadır. Evans, Hume'un bu yaklaşımını 'basit' ve 'doğruluktan uzak' olarak nitelendirmektedir.[215] Bir gezegenle kuyruklu yıldızın çarpışmasını örnek olarak veren Evans'a göre, bu yaklaşım her zaman gerçekleşmesi muhtemel olmayan bazı durumlarda tarihçiler için de ciddi problemler ortaya çıkarmaktadır. Ward, Hume'un 'bir şey ne kadar sıra dışı ise, onun meydana gelmiş olma iddialarının güvenirliği o kadar azdır' şekilde ortaya koymuş olduğu görüşün kabul edilemeyeceğini belirtmektedir.[216] Ward'a göre bir olayın nadir oluşu ile, o olayla ilgili tanıklığa güvenilmeyeceği arasında doğrudan bir ilişki bulunmamaktadır. Dolayısıyla sözgelimi "X'e benzer bir olayı daha önce hiç kimse yaşamadı" ifadesi, L'nın "Şu anda X olayını gördüm" iddiasına karşı ortaya konulabilecek bir kanıt değildir. Belki buradaki tanıklığın 'güvenilmez' olarak nitelendirilmesi, olayın nadir oluşundan değil, bu durumlarda yanılma ihtimalinin sıkça rastlanan bir durum olmasındandır.[217] Reppert'e göre ise, Hume'un burada karşı karşıya kaldığı temel zorluk, onun 'tabiat kanunu' kavramını tarifteki başarısızlığına dayanmaktadır.[218] Aslında Hume bu tarifle 'mucize' ile 'olağanüstü' arasında belirgin bir ayrım yapamamaktadır. Birçok teist, eğer meydana geldiyse, yalnızca belli bir olay çeşidinin savunulabilir bir şekilde mucize olarak nitelendirilmesi görüşüne katılmaz. Onlar 'mucizevî' diye nitelendirdikleri belli olayların meydana geldiğini kabul ederler. Eğer bu olaylar Holland'ın meşhur tren-çocuk örneğinde[219] olduğu gibi tabiî bir açıklamaya

---

[213] Hume; *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 172.
[214] Hume; *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 172.
[215] Evans, "Tanrı'nın Özel Fiilleri: Vahiyler ve Mucizeler", s. 245.
[216] Ward; "Believing in Miracles", s. 745.
[217] Ward; "Believing in Miracles", s. 746.
[218] Reppert; "Miracles and the case for Theism ", s. 36.
[219] Bu örneğe göre trenin gelişinden habersiz bir şekilde bir çocuk raylarda oynamaktadır. Trenin makinisti çocuğu görmeksizin yoluna devam etmektedir. Ancak tren çocuğa yaklaştığında makinist bilinmeyen bir nedenle bayılır, kolu tesadüfen fren koluna dokunur ve tren çocuğa çarpmadan durur.

sahipse, bu açıklamaların doğruluğu herhangi bir tarihî olayın anlatılması gibi anlatılabilir. Ve böyle bir durumda bizler orijinal kaynağın güvenilir olup olmadığına veya tarihî olarak anlatılan şeyin aslına uygun olarak nakledilip edilmediğini araştırabiliriz.

Peki, acaba mevcut tabiî kanunlarla uyumsuz gibi görünen sözgelimi, 'İsa'nın üç gün ölü bir şekilde durduktan sonra hayata dönmesi' veya 'suyun şaraba çevrilmesi' gibi olaylar nasıl açıklanabilir? Bir teistin bu şekilde anlatılan bu tür olaylara ne tür bir şekilde açıklama getirirse kendisiyle çelişmemiş olur?

Bugün birçok filozof, mevcut kanunlara karşı örnek olarak ortaya çıkan olaylar hakkındaki anlatıların göz ardı edilemeyeceğini kabul etmektedir. Flew'un da içinde olduğu bazı düşünürler ise bu tip olaylar hakkındaki anlatılara baktığımızda daha çok şüpheye düşmemiz gerektiğini iddia ederler. Flew, tecrübeyle doğrulanmış kanunlara kaşı tekrarlanmayan örneklerin meydana geldiğini kabul eder. Buna rağmen Hume'un belirttiği,

> "Akıllı adam inancını delile dayandırır. Onun delilini rasyonel olarak değerlendirdiğimizde problemi görmek hiç de zor değildir. Bizlerin ölünün ölü olarak kalacağı veya suyun şaraba dönüşmeyeceği gibi bilgileri edinmemizi sağlayan kolayca test edilebilir çok iyi bilinen tabiat kanunları vardır. Diğer yandan, mevcut tabiî kanunlara karşı olarak ileri sürülen örnekler, geçmişten gelen kişisel tanıklık delili ise, tabiatı itibariyle çatışmış olduğu kanun dayanmış olduğu delilden daha zayıftır. Öncelikle söz konusu kanunu destekleyen deliller objektif iken, olaya şahit olanların tanıklık açıklamaları tamamen sübjektiftir" [220]

Holland'a göre burada 'trenin durması' olgusu tabiî bir açıklamaya sahiptir. Ancak bu açıklama 'bilimsel' olarak nitelendirilemez. Çünkü bilimsel bir açıklamanın özelliklerine sahipmiş gibi gözükmemektedir. Böyle bir açıklama olabilmesi için tıbbî, mekanik vb. nedenlere bağlanması gereken açıklamalar gerekmektedir. Bu iki açıklama türü ise birbirinden farklıdır. Bu örnekte beklentiye aykırı olarak meydana gelen şey, trenin normal şartlarda olandan farklı bir şekilde ardı ardına gelen birçok zamansal rastlantı, özellikle trenin çocuğa yakın bir noktadayken durmasıdır. Dolayısıyla bazı rastlantılar insanların korku, ümit ve beklentileriyle ilişkili olarak şans diye nitelendirilir ki, bunun dinî bir anlama sahip olmasına inanıldığında, Tanrı'nın lütfu veya mucizesi olarak anlaşılır. Böylece Holland'a göre, mucize kavramının 'bilim' tarafından imkânsız kılındığı ve tabiat kanunun ihlali olarak nitelendirilmesi gerektiği, oldukça yetersiz ve durumun ne olduğunu açıklamaktan uzaktır. F. Holland; "The Miraculous", *American Philosophical Quarterly*, University of Pittsburg Press, vol. 2, 1965, s. 43.

[220] Flew, "Miracles", s. 346 vd.

görüşüne katılmaktadır. Flew'a göre, bu anlatıları kabul etmek için sahip olduğumuz gerekçelerin, onları reddetmek için sahip olduklarımızdan çok daha sağlam olması gerekir. Peki, buradaki Flew'un akıl yürütmesi keyfî ve dogmatik naturalistik bir önyargı göstermiyor mu? Ya da Flew'un tarihle ilişkili konularda bilimin nihai karar mercii olduğu düşüncesi ne kadar geçerlidir? Örneğin birçok teist özel mucizevî olayların *Yeni Ahit* gibi kutsal metinlerle kayıtlı olduğundan dolayı meydana geldiğine inanırlar ki, buradaki bilgi, onların kutsal kaynağı tarafından garanti edilmiştir. Doğrusu, Flew'un tarihî delil temelinde ele aldığı bu yaklaşım, ciddi tenkitlere maruz kalmaktadır. Hâlbuki, onun burada "tarihsel" olarak ileri sürdüğü delilin keyfî olduğu yönündeki iddiası, makul görünmemektedir. Onun bu kararı verme nedeni, teistlerin mucizeyi genellikle dinî inançlarının desteklenmesinde kullanmak istemeleridir. Eğer söz konusu olay, objektif bir şekilde ortaya konulabilirse dinî anlama sahip olduğunu görmüş olmasıdır. Teist inanç açısından, mucizeler genellikle tarihî olarak Tanrı'nın varlığına olan inancı desteklemek veya İsa'nın Tanrı olduğunu ortaya koymak ve bazı metinlerin güvenilir kutsal vahiy olduğunu desteklemek için kullanılır. Sonuç olarak, objektif anlamda toplum içinde anlatıla gelen olayların vukuunun nasıl gerçekleştiği problemi başlıca problem olarak karşımıza çıkmaktadır.[221]

Hume şahitliğin hiçbir türünün mucizeyi tespitte yeterli olamayacağını iddia etmektedir.[222] Hume'un mucize olaylarındaki şahitlik konusundaki kuşkuları genel olarak şu şekilde sıralanabilir:

Tanıkların,

a. Sayıca yeterli olmaması,
b. Bir hayale kapılamadıklarını bilebileceğimiz sağlam bir sağduyuya sahip olmamamız,
c. Başkalarını aldatma konusunda şüphe uyandırmayacak bir güvenirliğe sahip olması,
d. Yalancılıklarının ortaya çıkması halinde halk nezdinde bir itibar kaybına uğrama tehlikesinin bulunması,

---

[221] Peterson; "Mucizeler: Tanrı Yeryüzündeki İşlere Müdahale Eder mi?", s. 194; Kılıç; *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 139 vd.
[222] Hume; *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s.174.

e. Mucize haberlerini yalan çıkartmayacak kadar açık ve bilinen bir yerde olmuş olması.[223]

Hume'a göre tanıklık, bizim kendi tanıklığımız olmadığı sürece, epistemolojik bir değer ve anlama sahip değildir. Dolayısıyla mucizeler, ya tarihte hiç gerçekleşmemiştir veya gerçekleşmişse bile insanların bu olayları aktarması mümkün değildir. Swinburne, felsefî olmaktan çok tarihî olmakla suçladığı bu görüşleri açıklarken, geçmişe ait bilgilerimiz hakkında dört tür delilimiz olduğundan bahseder. Bunlar, geçmiş tecrübelerimiz, başkalarının yaşadıkları hakkındaki tanıklıkları, yaşananların oluşturduğu fiziksel izler ve bizim fiziksel olarak imkânsız olduğuna inandığımız şeyler hakkındaki anlayışımız.[224] Bu derecelendirmeye göre Hume, ikinci ve üçüncü dereceler hakkında şüpheci bir tutum sergilemektedir.

Hume tanıklıkla ilgili olarak ortaya çıkabilecek diğer problemleri ise şu şekilde ifade etmektedir: Mucizelerden dolayı ortaya çıkan şaşma ve hayran kalma heyecanı, tatlı bir duygu olduğundan, insanlarda bunlara inanma yolunda oldukça belirgin bir eğilim vardır.[225] Bunun yanında, mucize türünden olaylara bilgisiz ve iptidai milletlerde sıkça rastlanmaktadır. Aydınlanmış çağlara yaklaştıkça ise olağanüstü şeylere inanma azalmaktadır. Mucizenin olmadığı hakkındaki tarihsel kanıtla ilgili olarak, bilinçli bir aldatma, şaşkınlıktan kaynaklanan hafıza zayıflığı gibi durumlar dile getirilmektedir.[226] Bu nedenle delilin incelenmesinden önce, mucize yoktur hipotezinin imkânı, bireysel aldanma ihtimalinin önündedir. Hume'un tanıklığın makul bir şekilde kabulü için temel prensip olarak belirlediği şey, inanılırlığın imkânını sağlayan durumlardır. Tanıklığın güvenirliğini sorgulamamıza neden olan durumlar genel olarak, dürüst olmama, samimiyetsizlik ve güvenilir olmama olarak sayılabilir. Doğrusu, bu konularda zafiyetleri bilinen insanların iddia ve sözlerini kabul etmenin oldukça zor olduğu kabul edilmektedir. Mucizeler konusundaki anlatıların ise güvenilir olup olmadığına karar verme konusunda temel bazı prensiplere ihtiyaç duyarız. Bu konularda öncelikle tedbirli olunması gerektiğini belirten Mackie'ye göre, anlatılanların güvenirliği konusunda bir tereddüde düşüldüğünde şu soruların sorulması gerekir: Burada tanıklık yapan kimse ne

[223] Hume; *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 176.
[224] Swinburne; *The Concept of Miracle*, s. 33.
[225] Hume; *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 176.
[226] Tucker; "Miracles, Historical Testimonies, and Probabilities", s. 381.

kadar güvenilirdir? Söz ve hareketleri bu güvenirliği ne kadar teyit etmektedir? Onun bizi yanıltacak nedenleri olabilir mi? Bize akla yatkın gelecek yalanlar söyleyebilir mi? Mackie'ye göre, Hume'un mucizeye karşı tutumu epistemolojik bir nitelik arz etmektedir. Hume, mucizelerin asla olmadığı veya olamayacağını göstermeye çalışmamakta, ancak mucizelerin meydana geldiğine inanmak için iyi nedenlere sahip olamayacağımızı iddia etmektedir. Hume'un tanıklıkla ilgili genel prensibi, tanığın yanıldığı veya dürüst olmadığının imkânsızlığına karşı, anlatılan olayların imkânsızlığını savunmaktır. Burada belirtilmesi gereken birinci nokta, imkân ve imkânsızlığın epistemik bir karşılığının bulunduğudur. Yani Hume'un prensibiyle uyumlu olarak ulaşılabilecek herhangi bir özel karar geçicidir. Hume'un tanıklık teorisinde ihtiyaç duyulan şey, iki veya daha fazla şahidin daha güçlü bir kanıt oluşturabileceğidir. Zira yalnızca bir şahidin iddiası, eksik gözlem ve yanlış hatırlama gibi eleştirilere uğrayabilme ihtimaline karşın birçok şahit bu eleştirilerden kurtulabilir.[227] Mackie'nin iddiası, Hume'dan çıkardığı şu prensip etrafında merkezileşir. "Biz bir olayın imkânsızlık ihtimaliyle şahidin yanılmış olma veya samimiyetsizliğinin imkânsızlığını karşılaştırmamız gerekir."[228] O, imkânın bilgiyle bütünüyle ilgili olduğunu ve ona dâhil olan yeni bir delille değişebileceğini ifade etmektedir. Reppert, Mackie'nin şahidin yalan söyleme veya yanılma ihtimalinin değerlendirilme zorunluluğunun bulunduğunu, bunun ortaya konulduğunda, anlatılan olayın doğruluğuna karar verme olasılığımızın arttığından bahseder. Ona göre, olayın meydana gelmesinin mümkün oluşu, şahidin açıklamasından bağımsız olarak ele alınabilecek bir durum değildir. Bir örnekle açıklamak gerekirse, birisinin markette bulunan bir gazetedeki 'skandal' manşetini incelediğini düşünelim. Bu 'skandal' haberin içeriğinde, bir sinema yıldızının hakkındaki bazı dedikodular vardır. Bizlerde genellikle sinema yıldızları arasındaki bu tip olayların anlatıldığı gazete sayfalarına karşı şüpheci olma eğilimi varsa da, yine de bu olayların yaygın olduğunu en azından bir kısmının doğru olma ihtimalini düşünürüz. Dolayısıyla burada yalnızca şahidin güvenirliği ile sınırlandıramayacağımız bir ihtimaliyet söz konusudur. Yani mucize de

---

[227] J. L. Mackie; "Miracles and Testimony Hume's Argument", *Miracles,* (ed. Richard Swinburne), Macmillan Publishing Company, New York 1989, s. 410.
[228] Reppert; "Miracles and Case for Theism", s. 36.

dâhil olmak üzere herhangi bir olaydaki tanıklığın değerlendirilmesinde test edilen olayın doğal güvenilirliği, şahidin güvenilirliği kadar önemlidir. [229]

Mucizeyi tarihi bir olay olması yönüyle "A Discourse of Miracles" (Mucizeler Üzerine Konuşma) adlı eserinde sübjektivist bir açıdan inceleyen Locke, onu bu eserinde gözlemciye göre tanımlamaktadır.[230] Locke'un burada ele aldığı durum, bir olaya şahit olan farklı gözlemcilerin o olayı farklı şekillerde algılayarak değerlendirebileceği şeklindedir. Zira bir olayın tabiat kanunlarına aykırı bir şekilde ve Tanrı tarafından meydana getirildiğini kabul etmek, netice itibariyle sübjektif bir yorumla ortaya çıkabilecektir.

Mucize meselesini 'olasılık' anlayışı içerisinde inceleyen Locke, içinde olasılık barındıran yargıların kabulü için, bunların daha önceden edinilmiş bilgi, gözlem ve tecrübelerimizle uyumlu olmasını gerekli görür. Locke diğer yandan böyle bir yargının doğruluğuna dair başka insanların tanıklıklarının da bulunması gerektiğini ifade etmektedir. O bu konuda şu örneği vermektedir:

> Siam kralına, Hollanda'nın özelliklerini aktarmaya çalışan Hollanda elçisi, kendi ülkesinde suyun bazı soğuk havalarda, insanların üzerinde yürüyebileceği kadar katılaştığını, bir fili bile taşıyabilir hale geldiğini söylediğinde, kral elçiye, 'Sizi dürüst biri olarak gördüğümden şimdiye kadar söylediğiniz tuhaf şeylere inanmıştım, ancak şimdi yalan söylediğinizden eminim' demiştir.[231]

Bu olay Locke'un mucize niteliğindeki olayların sübjektif bir yorumla bu şekilde değerlendirildiği şeklindeki yargısıyla da uyumludur. Diğer yandan onun 'olasılıkçı kuramı'na göre, bir olayın mucize olarak kabul edilebilmesi için bu yönde bir tanıklığın yeterli olmayacağı iddiası haklı görünmektedir. Böylece Locke deney ve tecrübeye dayanan bilgilerimizin tanıklığa dayanan bilgilerimizden olasılıkça daha güçlü olduğunu iddia etmiş olmaktadır.

---

[229] Reppert; "Miracles and Case for Theism", s. 36.
[230] John Locke; "A Discourse of Miracles", *The Reasonableness of Christianity*, (ed. I. T. Ramsey), Stanford University Press, California 1958, s. 80.
[231] John Locke; *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, (Çev.: Vehbi Hacıkadiroğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1992, s. 379.

Doğrusu ne Hume'un ne de Locke'un mucize olaylarındaki tanıklıkla ilgili olarak ortaya koymuş olduğu bu eleştiriler, aslında tarihî olaylar hakkındaki sahip olduğumuz diğer bilgiler için de geçerlidir. Öncelikle John Tosh'un da önemle belirttiği gibi, günümüz tarihçilerinin alıntı yaptığı yazılı kaynakların birçoğu, kökeninde sözlü kaynaklara aittir. Örneğin 19. y.y'ın birincil kaynaklarında büyük yer tutan sosyal araştırmalar ve resmî soruşturma raporları, tarihçilerin çoğu kez tanıkların ya da görüşmenin yapılacağı koşulların seçiminde pek titiz davranmaksızın kullandığı durumlarla doludur.[232] Tosh'a göre, bugünkü sözlü tarih çalışmalarının temelinde son derece güçlü bir kabul yatmaktadır. Bu, kişisel anıların, gerçekten yaşandığı haliyle insan hayatına ilişkin otantik tanıklığın, geçmişin yeniden yaratılması için etkili bir araç olduğudur. Aslında kabul etmek gerekir ki, bir olayı aktarırken önceki aktarıcıdan alınmış olanı kelimesi kelimesine doğru yansıtma isteği ne kadar güçlü olursa olsun, daima kişisel bir performans faktörü devreye girecektir. Hatta bir olaya tanık olanların, yaşadıkları olayla ilgili olarak birbiriyle uyuşmayan ifadelerde bulunmaları, olayın hakikatini tespit etmeyi sık sık imkânsız hale getirebilmektedir.[233] Ya da anlatılan olayın içeriği toplumsal beklentiye uyarlandıkça, her anlatılışında büyük ihtimalle öncekinden başka unsurlar ortaya çıkacaktır. Ancak bu durum, sözlü tarihe dayalı bilgilerimizin tamamının kökten yanlışlanacağı anlamına gelmemektedir. Kaldı ki, Hume'un mucizenin bir din sisteminin temeli olabilecek surette asla belgelenemeyeceği, tarihî kayıt ve belgelerde mucizelere rastlamanın imkânsız olduğu iddiası,[234] tarih metodolojisi açısından da oldukça problemli bir iddiadır. Aslında Hume, burada bir olay hakkında bulunan kayıt ve belgelerin, o olayın güvenirliği açısından olumlu bir rol oynayacağı öngörüsünde bulunmaktadır. Hâlbuki tarih bilimi, bir olay hakkındaki belgelerin kapsam ve çeşitliliğinin artmasının, o olay hakkında hüküm vermeyi kolaylaştırmayacağını, bilakis olumsuz bir durum ortaya çıkaracağını kabul etmektedir.[235] Bunun yanında belgenin güvenilirliği; belgeyi düzenleyen şahsın güvenilirliği ve belgenin içeriğinin de bir yoruma göre değerlendirileceği gerçeği,

---

[232] John Tosh; *Tarihin Peşinde Modern Tarih Çalışmasında Hedefler Yöntemler ve Yeni Doğrultular,* (Çev.: Özden Arıkan), Tarih Vakfı Yay., İstanbul 2005, s. 191.
[233] A. Zeki Velidi Togan, *Tarihde Usul*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1969, s. 36; Tosh; *Tarihin Peşinde Modern Tarih Çalışmasında Hedefler Yöntemler ve Yeni Doğrultular*, s. 196.
[234] Hume; *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 193.
[235] Tosh; *Tarihin Peşinde Modern Tarih Çalışmasında Hedefler Yöntemler ve Yeni Doğrultular*, s. 546.

aslında meselenin hiç de Hume'un belirttiği gibi olmadığını göstermektedir. Yine Tosh'un isabetle belirttiği gibi, belge incelemesi bir anlamda tanıkların güvenilirliğinin sınanmasıdır.[236] Dolayısıyla tarihsel araştırmanın, yeterli kaynağı saptamaktan ve bütün sonuçları o kaynaktan çıkarmaktan ibaret olmadığı yadsınamaz bir gerçektir.

Tanrı'nın kendini tarihsel olaylarda açık bir şekilde ifşa ettiği iddiasının Batı'nın dinî geleneğinde derin kökleri bulunmaktadır. Gerek Yahudilik gerekse Hıristiyanlık, Tanrı'nın insanlıkla olan ilişkisi hakkında zengin bir literatüre sahiptir. Bu tarihî olaylar toplumun teolojik düşüncesi ve dinî hayatını önemli bir ölçüde şekillendirmiştir. *Yeni Ahit* hikâyelerinde tanımlanan Tanrı, hiçbir surette tarihin büyük ve trajik olaylarının görevli bir izleyicisi olmamıştır. O, İbrahim ve torunları arasındaki ilişkiye dâhil olan, Mısır'da İbranî halkını kölelikten kurtaran onlara Sina Dağı'nda kanunlar veren bir zât olarak tasvir edilmektedir. Tabiî ki, bu anlatılardan kutsal aktivitenin bazı özel durumlarının, Yahudi ve Hıristiyan teolojisi için zorunlu olduğu sonucuna ulaşmaya hakkımız yoktur. Doğrusu, Tanrı'nın rahmanî aktivitesi hakkındaki anlatılar dinî hayatın pratiğini sunarken dünyadaki Tanrısal aksiyon düşüncesi çağdaş düşüncede önemli bir probleme kaynaklık etmektedir. *Yeni Ahit* üzerine yapılan modern eleştirel çalışmalar, İncil hikâyeleriyle bilimsel tarih metodolojisi arasında birçok problem ortaya çıkarmakta, mucizeler hakkındaki anlatılar ve onların yorumları bazı eleştirel tetkik ve tartışmalara neden olmaktadır. Eğer bir kimse, söz gelimi göç tarihi ile ilgili mucizelerin tarihselliğinden şüpheye düşerse bunun tarihî bir olay olarak mahiyetinin nasıl anlaşılması gerektiği, ciddi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.[237]

Burada Swinburne tarafından iddia edilen, "Tarihsel kanıta dayalı olarak mucizelerin dünyanın belli başlı dinlerinden yalnızca birisinin iddialarını doğrulayabileceğini eklemem gerekiyor. O da Hıristiyan dinidir"[238] iddiasının geçersizliğini ortaya koymayı düşünüyoruz. Ona göre,

> "Doğu dinleri de (örneğin Hinduizm) ara sıra ilahî müdahale iddiasında bulunur. Ancak bunlar tanıklarla konuşmuş olan yazarlara ait değildir. Aynı biçimde

---

[236] Tosh; *Tarihin Peşinde Modern Tarih Çalışmasında Hedefler Yöntemler ve Yeni Doğrultular*, s. 64.
[237] Thomas Tracy; "Introduction", *The God Who Acts*, (ed. Thomas Tracy), The Pennsylvania State University, 1994, s. 2.
[238] Swinburne; *Tanrı Var mı?,* s. 112.

> Yahudilik, özellikle Musa ve Mısır'dan çıkış ile bağlantılı olarak ilahî müdahale iddia etmesine karşın, bizim onlar hakkındaki bilgimiz çok daha sonra yazılmıştır. Ve yine olaylar anlatıldığı gibi meydana gelmiş olsalar bile, onların mucize olmuş olabilecekleri şüphelidir. Doğal nedenler Çıkış, 14:21'de haber verilen Kızıl Deniz'in yarılmasına neden olan doğu rüzgarını kolayca açıklayabilir. Ayrıca Müslümanlar *Kur'an*'ın yazılması dışında İslam'ın herhangi bir mucize üzerine kurulu olduğunu iddia etmezler ve o ne kadar büyük bir kitap olursa olsun, büyük bir kitap yazmanın özel ilahî bir müdahale gerektirmesi hiçbir biçimde anlaşılır değildir." [239]

Öncelikle, bizzat *Kur'an*'ın birçok âyetinde, özellikle mucize dolayısıyla Allah'ın kudretiyle bağlantı kurularak anlatılan kıssalara mitoloji (esâtîr) denilmesine şiddetle karşı çıkıldığı görülmektedir. *Kur'an* anlattığı kıssaların gerçek ve en güzel olduğunu vurgulamaktadır.[240] Burada dikkat çekici olan, *Kur'an*'ın bir sözlü anlatım şekli olan kıssanın ifade gücü ve güzelliğini öne çıkarırken, aynı zamanda anlattıklarının gerçeğe tekabüliyeti konusunda ısrarlı olmasıdır. Yani masal ve mitolojiler ne denli güzel bir söz formu içinde ifade edilirse edilsin, gerçeği dile getirmedikleri için reddedilmektedirler. Bu durum *Kur'an*'ın ifadelerinin bilgi verici olma özelliğine ne kadar çok değer verdiğini göstermektedir.[241]

Diğer yandan, bugün Hıristiyan teolojisinde genel olarak kabul gören kutsal kitap anlayışına göre *Yeni Ahit*, Tanrı vahyi olarak isimlendirilmemekte, sadece vahiyle olan ilişkisi yönüyle kendisine bir değer verilmektedir. Yani *Yeni Ahit*, kutsal öğretiler koleksiyonu değil, Tanrı'nın kendisini özel bir topluluğa açıklaması sonucunda diğer insanlara ulaştırmak üzere kullanılan bir yoldur. *Yeni Ahit*'in içeriğiyle ilgili olarak içinde bulunan veya bulunmayan bölümler Hıristiyan kilisesi tarafından belirlenmiştir.[242] Bunlar da İsa'nın hayat hikâyesi, havarilerden gelen mektuplar ve bunların faaliyetlerinin derlenmesidir.[243] Sonuç olarak o, Kutsal Ruh'un yazdırmasıyla yazılmamış; binlerce yıl içerisinde farklı konulara dikkat çeken farklı yazarlar

---

[239] A.g.y.
[240] "Onların kıssalarında akıl sahipleri için bir ibret vardır. Bu kıssalar, uydurulmuş bir söz değil; fakat kendinden öncekilerin tasdiki ve her şeyin açıklamasıdır." ayeti buna bir örnektir. *Kur'an*; 12/111.
[241] Koç; *Din Dili*, s. 130. *Kur'an* kıssalarının özellikleri hakkında geniş bilgi için bk. Tahsin Görgün; *İlâhî Sözün Gücü*, Gelenek Yay., İstanbul 2003.
[242] John Hick, *Philosophy of Religion,* Prentice Hall, New Jersey 1983, s. 72.
[243] Hick, *Philosophy of Religion*, s.73.

tarafından yazılmıştır.[244] Dolayısıyla teolojik önermelere kutsal yolla sahip olan hiç kimse yoktur. Kapalı dinî doktrinler insanın dinî manayı anlamadaki çabası ve yazmalarda ifade edilen olayları temsil eder. Bundan dolayı da bu metinlere hatasızlık atfedilmez.[245] Doğrusu, Hıristiyanlıktaki bu kutsal kitap anlayışını düşündüğümüzde Swinburne'ün *Kur'an*'ın mucizeliği konusundaki eleştirel tavrını anlamak hiç de zor görünmemektedir.

Sonuç olarak belirtmek gerekir ki, tabiat kanununu ihlal ediyor gözüken bir olayla karşılaşıldığına, bu olayın Tanrı tarafından gerçekleştirildiği iddiasının makul bir şekilde nasıl savunulabileceği konusunda birisinin vereceği karar, büyük oranda onun sahip olduğu 'Tanrı inancı'yla ilgili olacaktır. Bu noktada mucizelerin meydana geldiği ile ilgili tarihsel herhangi bir kanıtın ne kadar etkili olabileceğini ortaya koymak oldukça zor görünmektedir. Şühhesiz bu olayın Tanrı'nın var olduğu ve insanları gözettiği şeklindeki teistik inancı savunduğu düşüncesi, netice itibariyle bir yorum sonucunda ortaya çıkmış olmaktadır. Yani, burada mesele gözlemcinin karşılaştığı olaya dair yorum ameliyesini nasıl gerçekleştirdiği ile ilgilidir. Aynı olaya şahit olanların o olayı farklı şekillerde yorumladığı yadsınamaz bir geçek olarak kanaatimizi doğrulamaktadır. Dolayısıyla Spinoza'nın da belirttiği gibi, çoğu zaman tarihî anlatılardan yola çıkarak, tarihçinin fikrine ulaşmak hiç de zor değildir.[246] Bu metodun, 'bizzat kendi görüp geçirdiklerimizin dışında bir şeye inanacak iseniz ona inanmanız için bir sebep olması gerekir. Sebep genel olarak otoritedir'[247] tezine karşılık olarak bir teist "Tanrı'nın yok olduğuna kesin olarak karar vermediği sürece makul bir insanın mucizelerin gerçekleştiğine inanması makuldür"[248] diyebilir. Buradaki tanıklığın, sözkonusu olayın Tanrı tarafından gerçekleştirilmiş olduğuna olan güveni doğruladığı kabul edilebilir.[249]

---

[244] Hick, "Revelation", *The Enyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), vol. 7, London 1980, s. 192.
[245] Hick, "Revelation", s. 193.
[246] Spinoza; *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 130.
[247] B. Russell; *İlimden Beklediklerimiz,* (Çev.: Avni Yakalıoğlu), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1957, s. 56.
[248] Evans; "Tanrı'nın Özel Fiilleri: Vahiyler ve Mucizeler", s. 250.
[249] Nash; *Faith and Reason*, s. 251.

1.2.2. Mucize-Tabiat Kanunu İlişkisi Açısından

Kanaatimizce mucizeyi felsefî açıdan ele alırken onun fiziksel imkânı ve âlemin işleyişi karşısındaki durumunun ele alınması gerekmektedir. Zira âlem hakkında edindiğimiz bilginin mahiyeti ve niteliği, ondaki istisnai durumların imkânı hakkında bize bir görüş sağlamaktadır.

İşte, bilimin âlemi anlama çabası içerisinde gösterdiği bu tutum sayesinde çevremizde olup bitenleri anlamlandırma imkânına erişmiş bulunuyoruz. Bilindiği gibi, tecrübe dünyasında bir düşüncenin veya tutumun makul olması, onun mevcut ilmî veri ve sonuçları ışığında anlam ifade etmesine bağlıdır[250] ki, bilim bize bu imkânı sunmaktadır.

Sonuç olarak, bu bölümde tabiat kanunlarının mahiyeti ve yöntemi hakkında kısaca vermiş olduğumuz bu bilgilerle, bilimin bizatihi kendisi gibi mutlak bir gerçeklik iddiası taşımamaktadır.

1.2.2.1. Tabiat Kanunlarında Nedensellik

Bu bölümde nedensellik problemine özel bir bölüm ayırmamızın nedeni, özellikle modern dönemde mucizeyle ilgili olarak yapılan tartışmaların, bu bağlamda yapılmış olmasıdır. Bahsedilen dönemde nedensellikle alakalı olarak; nedensellik fikrinin kökeni, problematik yönü, determinizm-indeterminizm tartışmaları ve dolayısıyla nedenselliğe yöneltilen itirazlar gibi konulardan bahsedilecektir.

Bu konuda birbiriyle ilişkili birçok problem ortaya konulabilir: Bir olayın ne olursa olsun bir nedeninin olması gerekir mi? Gerekirse bu neden ‘tabiî’ bir neden mi olmalıdır? Bu konuda her zaman önceden karar verilebilir mi? Doğadaki veya zihinsel yaşantımızdaki olayların meydana gelmesi için belli yasalar var mıdır? Yoksa onların vukuu veya akışı bir ölçüye kadar rastlantısal mıdır? Bilimde kimi yasaların ve o yasaları içeren açıklamaların ‘nedensel’ diye nitelendirilmesinden ne anlıyoruz? Tabiî olaylar arasında gördüğümüz nedensel ilişkiler, varlığın bütün boyutlarında mı

---

[250] Aydın; *Din Felsefesi*, s. 96.

geçerlidir, değilse nedensellik ilkesini savunma olanağımız ortadan kalkmış mı olmaktadır? [251]

Nedensellik, sebeple sonuç arasında rasyonel bir gerekliliğin olup olmadığı konusunu ele alan doktrindir.[252] Her olayın, maddi veya manevî bir takım sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu kabul eden felsefî düşünceye ise 'zorunlu sebeplilik' denmektedir.[253] Nedensellik; birincisi, deneyden doğmuş, tümevarımla ortaya konulmuş olan ve olayların sebebini kendi içinde arayan, ikincisiyse kuvvet ve akıl gibi olaylar âlemi dışında fail bir cevher olarak düşünülen metafizik nedensellik olarak ikiye ayrılır. Doğa yasalarının içerdiği ilişkinin nedensel değil fonksiyonel olduğu savını ileri süren[254] Russell ise nedenselliği şöyle tarif etmektedir: "Başka bir şeyin veya bir olayın mevcudiyetinden bir şeyin veya bir olayın istidlâl edilmesini mümkün kılan umumi bir kaziye. Şimşeği görmeksizin gök gürültüsünü işitirseniz, 'her gök gürültüsünden önce bir şimşek olur' umumi kaziyesi sebebiyle, işittiğiniz gök gürültüsünden önce de muhakkak bir şimşek çakmış olduğu neticesine varırsız."[255] Russell'a göre "nedensel bir ilişkinin var olduğunu ortaya koyabilmek için mevcut olayla ilişkili bir başka olayın olması ve bu olayın değişmeksizin kalması lazımdır."[256]

Bir olayın başka bir olaya neden olması konusunda nitelik olarak farklı iki türün olduğunu belirten Swinburne'e göre bunlar cansız ve kastî nedenselliktir. Bir dinamitin belli koşullar sağlandığında -sahip olduğu özellikler açısından- başka bir seçeneği olmaksızın patlamaya neden olacağına ve bu durumun dinamit açısından bir amaçlılık olmadan gerçekleştiğine inanırız. Ancak bu dinamiti birisinin patlatma amacıyla tutuşturduğunu düşünürsek burada kasıtlı bir nedenselliğin bulunduğunu, dolayısıyla zorunluluktan değil bir tercihten bahsetmemiz gerektiğini anlarız.[257]

---

[251] Max Planck; *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, (Çev.: Yılmaz Öner), Alan Yay., İstanbul 1987, s. 22.
[252] Yener Öztürk; *Kur'an Perspektifinde Kozalite Problemi veya Sebeplerin Varoluştaki Etkisi*, İlâhiyat Yay., Ankara 2004, s. 2.
[253] Gaston Bachelard; *Yeni İlmî Zihniyet*, (Çev.: H. Ziya Ülken), Vakit Gazete Matbaa Kütüphane, İstanbul 1935; Muhittin Macit; "İmkân Metafiziği Üzerine", *Divan İlmî Araştırmalar*, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 1997/1, s. 95.
[254] Cemal Yıldırım; *Bilimsel Düşünme Yöntemi*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1997, s. 107.
[255] Russell; *Felsefede İlmî Metod,* (Çev.: Hamdi Akverdi), Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 20.
[256] Russell; *Felsefede İlmî Metod*, s. 203.
[257] Swinburne; *Tanrı Var mı?*, s. 20.

Determinizm düşüncesi, uzun yıllar boyunca bilimde o kadar önemli bir yer almıştır ki, bilimsel araştırma kavramının iki olay arasındaki nedensel ilişkileri keşfetmeye çalışmak olduğu genel olarak kabul edilmiştir.[258] Prigogine, nedenselliğin bilimsel çalışmalardaki öneminden bahsederken "her bir olayın kendinden öncekiyle kesintisizce ilişkilendirilebileceğine olan sarsılmaz inancın, genel prensiplerin kaynağını oluşturduğunu söylemek istiyorum. Bu inanç olmaksızın bilim adamlarının onca olağanüstü çabaları umuttan yoksun kalırdı. Hayal gücünün önünde dipdiri asılı duran bu içgüdüsel kabullenmedir ki, araştırmaların itici gücünü oluşturmaktadır"[259] demektedir.

Kanaatimizce, bilim için bu kadar önemli olan ve inkârıyla birlikte bilimin de inkârının gündeme geldiği nedenselliğin ardında, insan psikolojisinden kaynaklanan bir etkenin de bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Zira Şekip Tunç'un da belirttiği gibi, "İlliyet mütearifesinin kabul edilmiş olması, ister alışmadan ister mahiyetimizin derunî bir zaruretinden gelsin, sebepleri arayıp bulmak, az çok bütün insanlarda mevcuttur."[260] Hatta denilebilir ki, düzenlilik veya birkaç değişikliğe dayanan kuram oluşturma gereksinimini en çok duyan canlı, insandır. İnsan en önemsiz sesleri, gürültüleri bir düzene koymaya çalışır. O bir iki değişkenli yasalarla her şeyi hatta yeni olayların sonsuz çeşitliliğini ve büyük zenginliğini açıklamaya çalışır.[261] Bilindiği gibi Hume, dedüktif ya da indüktif hiçbir makul dayanak bulamadığı indüksiyonu 'hayvan inancı' olarak nitelediği bir beklenti ya da alışkanlık sayma yoluna gitmiştir. Bu nitelemeyle Hume, soruna bir çözüm getirme konusunda yalnızca mantıken çözümü olmadığını vurgulamış olmaktadır. Böylece tümevarım, psikolojik bir olay olarak bir alışkanlık konumuna indirgenmiştir. Hume mantıksal nedenlerle reddettiği tümevarımı yalnızca bir davranış biçimi olarak kabul etmiştir.[262] Broglie'ye göre, tabiat kanunlarının bulunduğunu söylemek, olayların değişmez bir sıra ile birbirine bağlı olduklarını ve bir

---

[258] Adnan Adıvar; *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987, s. 431.
[259] Prigogine; *Kaostan Düzene*, (Çev.: Senai Demirci), İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 80.
[260] Tunç; *Bir Din Felsefesine Doğru*, s. 24.
[261] Ravassion alışkanlığı "en genel anlamda ya elemanlarının bütününün ya da devirlerinin birbiri ardı sıra gelişinde ele alınmış olan bir varlığın umumi ve değişmeyen oluş hali durumu" olarak tarif etmektedir. Ona göre alışkanlık bir defa edinilince, bu genel bir oluş ve değişiklik geçici ise değişiklikten sonra da devam eder. Zira olayların algılanması ve kavranılması sırasında bilişsel süreçlerimiz alışkanlık çerçevesinde davranır. Ravassion; *Alışkanlık Hakkında,* (Çev.: Nezahat Tanç), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1946, s. 3.
[262] Yıldırım; *Bilimsel Düşünme Yöntemi*, s. 86.

şartlar topluluğu gerçekleştiği takdirde, belirli bir olayın zorunlu olarak diğer bir olaya neden olduğunu söylemektir. [263] Peki, bu kanaate insanlar nasıl ulaşmıştır? Broglie, insanların zamanla kendilerini çevreleyen âlemi daha yakından gözlemlemeyi öğrenince, fiziksel âlemde bir düzenlilik görmeye başlamışlardır. Sonuçta bu durum onların değişmezliğe olan güvenini artırmış, böylece fiziksel evrenin işleyişinin değişmez bir şekilde belirlenmiş olduğu ve bütün durumların bir öncekinden kestirilebileceği inancı yerleşmiştir.

Bütün bunlara göre, günlük yaşamda olduğu gibi bilimde de nedenselliğin bir postüla ya da öğreti değil, doğal bir beklenti, düşüncemizi biçimlendiren bir yöntem olduğu sonucuna varılabilir. Russell'ın da belirttiği gibi, "Eğer Hume'un illiyet hakkındaki izahı bu hususta söylenebilecek son söz olsaydı, değil güneşin yarın doğmasını beklemeye, güneşin yarın yine doğmasını beş dakika sonra da bekleyeceğimizi farz etmeye hakkımız yoktur."[264]

Determinizm düşüncesi bilim tarihinde Hume'un yanında birçok farklı filozof ve bilim adamı tarafından da eleştirilmiştir. Kanaatimizce bu eleştiriler, bilim felsefesinde önemli görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmış, bilimsel gelişmeleri tetiklemiştir.

Öncelikle determinizmi eleştirmek ya da varlık alanında mutlak bir nedensel zorunluluğun olmadığını söylemekle, bilimlerin dayandığı temel ilkelerden başlıcası olan nedenselliği reddetmek, birbirinden oldukça farklı tavırlardır. Pekâlâ, nedenselliğin önem ve gerekliliği teslim edilerek de determinizm eleştirilebilir. Kaldı ki ne klasik fiziğin determinist ne de kuantum fiziğinin indeterminist karakteri (öyle oldukları kabul edilse bile), gerçeğin mutlak bir ifadesi olarak kabul edilebilir. Bunlar ancak gerçeğe ulaşmada bir yöntem olarak kabul edilmelidir.

Determinizme yöneltilen diğer bir eleştiri ise, ortaya çıkan sonuçlara tam olarak hangi olayların neden olduğu hakkında kesin bir yargıya ulaşamayacağımızdır.[265] Zira "Etkisini aynı anda icra eden iki sebebin ortaya çıkardığı sonuçları, onların birer birer

---

[263] Louis de Broglie; *Madde ve Işık,* (Çev.: Nusret Kürkçüoğlu), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1965, s. 186.
[264] Russell; *Felsefede İlmî Metod*, s. 211.
[265] Thompson; *Philosophy of Religion*, s. 150.

yapabileceğini a priori ileri sürmeye hakkımız yoktur. Kaldı ki modern fizikte bu prensibin doğru olmadığı görülmüştür."[266]

En kesin bilimsel araştırmaların dahi hayal gücümüzün yaratıcı yeteneği olmaksızın bir adım bile ileri gidemeyeceğini ileri süren Max Plank'a göre, "bir insan nedensellik yasasına aykırı şeyler üzerine bir kez olsun kafa yormamışsa, onun uğraştığı bilimden bir zerrecik olsun yeni bir düşünce beklemek boşuna olur."[267] Dahası, diyor Plank, "Yalnız varsayımlar oluştururken değil, olgunlaştırılmış bilimsel sonuçları kesin söylem kalıbına dökerken dahi nedenselliği bir yana bırakarak düşünmek gerekir."[268] O, bu görüşünü şu örnekle temellendirmeye çalışır: "Uzaktaki noktasal bir ışık kaynağından, diyelim ki, ışıldayan bir yıldızdan bir ışık demeti geliyor ve hava, gaz, su vb. gibi değişik ortamlardan geçerek gözümüze ulaşıyor. Işık acaba yıldızdan gözümüze ulaşıncaya kadar hangi yolu izliyor?"[269] Planck'a göre ışık, bu serüvenini doğrusal bir yörünge çizerek gerçekleştirmiyor. Bunun anlamı, determinist âlemde belirlenmiş fiziksel yasaların her yerde var olduğu düşüncesine kapılma hakkımızın olmadığıdır. Ya da yasaların şimdiye kadar düşünülen varoluşlarını bundan sonra da sürdüreceklerini iddia edemeyiz. Tabiat, günün birinde karşımıza hiç beklenmeyen bir şekilde çıkabilir.

Determinizme yöneltilen en önemli itirazlardan biriyse Gazâlî tarafından dile getirilen ve sebeple sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olamayacağı şeklinde ifade edebileceğimiz itirazdır. Bu düşüncenin temelinde, varlık alanında biri diğerinden farklı olan iki şeyden birinin varlığının diğerinin varlığını; birinin yokluğunun ise diğerinin yokluğunu gerektirdiği iddiasının geçerli olmadığı tezi yatar. Daha sonraları Hume tarafından savunulan bu görüşe göre, belli bir olay çiftinin birbirine nedensel bir ilişkiyle bağlı olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Örneğin taşın cama atılmasıyla camın kırılması arasında her ne kadar nedensel bir ilişkiden bahsedilebilirse de, taşın çarpması camın kırılması için yeterli şartı oluşturmaz. (Taşın hızı, camın kalınlığı vb. etkenler de önemlidir.) Olaylar arasında bir ardardalığın bulunması da durumu değiştirmez. Sözgelimi taşın cama çarptığı anda yoldan geçen bir aracın lastiğinin patlamasıyla camın kırılması arasında nedensel bir ilişkiden bahsedilemez. Dolayısıyla buradaki

---

[266] Russell; *İlimden Beklediklerimiz*, s. 54.
[267] Planck; *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, s. 25.
[268] A.g.y.
[269] Planck; *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, s. 61.

temel problem, tabiatta oluşan belli bir olayın başka bir olayla 'nedensel bağ' ile bağlanmış olmasının açık ve seçik olup olmadığıdır.[270]

Böylece ortaya atılan itirazlar ve fiziğin son gelişmeleri bize nedensellik yasasını bugüne kadarki klasik içeriğiyle sürdürmenin ve genelleştirmenin olanağı olmadığını göstermektedir.

1.2.2.2. Nedenselliğin Tarihsel Arka Planı

Bütün tarih boyunca insanlığın en büyük keşfinin, içinde yaşadığı evrene güvenebileceği hakkındaki düşünce olduğu söylenebilir. Birçok dünyevi faaliyeti üzerine kurmuş olduğumuz bu düşünce sayesinde oluşan "bilimin yapısı, doğaya güven denilen bu yalçın kaya üzerine kurulmuştur."[271]

Atomizmin kurucularından sayılan Leuqqipos'un, "Hiçbir şey nedensiz meydana gelmez; fakat her şey belirli bir nedenle ve zorunlu olarak meydana gelir" sözüyle determinist düşüncenin temellerini attığı söylenmektedir. Yunan trajedilerinde modern bilimin en büyük ürününü oluşturan doğa düzeninin temellerinin atıldığı iddia edilmektedir. Buna göre, "Bugünkü bilimsel düşüncenin ilk babaları eski Atina'nın Aiskhlyos, Sophokler ve Euripides gibi büyük trajedi yazarlarıdır. Onların trajedilerinde bir olayı kaçınılması olanaksız sonuçlara götüren yazgı hakkındaki görüşleri, bugünkü bilimsel görüşün aynıdır. Yunan trajedilerindeki 'yazgı' anlayışı yeni düşüncede 'doğa düzeni'[272] niteliğini alır.

İlk Yunan filozofları olan İyonlar doğal düzenle başından beri ilgilenmişler ve Aristoteles tarafından 'doğa teorisyenleri' diye adlandırılmışlardır. İyonyalıların doğayla ilgili düşünceleri hem Yunan Felsefesi'nin hem de dinin kaynağını anlama açısından büyük önem taşır. Yunan dininin esoterik boyutunun varisi olan Pisagor

---

[270] Gazâlî ve Hume'un nedensellik konusundaki eleştirel görüşlerinde benzerlikler olduğu ve bu konuda aralarında bir etkileşim olduğu iddia edilmektedir. Bu konuda yapılmış titiz bir çalışma için bk.: Hasan Aydın; "Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik Kuramı: Karşılaştırmalı Bir İnceleme", *OMÜİFD*, Sayı: 16, Samsun 2003.
[271] Adıvar; *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 434.
[272] Adıvar; *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 132.

Okulu, hem Batı hem de İslâm dünyasındaki dinî felsefeler ve bilim üzerinde muazzam bir etki icra eden doğal düzen anlayışı açısından merkezî bir önem taşır.[273]

Aristoteles, Sokrat öncesi filozofların kâinatı tek sebebe indirme düşüncesini kabul etmeyerek bunları dört nedene bağlamaktadır.[274] Platon *Timaios*'ta yaratılışta verilen düzen ve yaratılmış nesnelerin yaratıcı eyleminde açığa çıkan düzen olarak iki tür düzenden söz eder.[275] Platon'un kurduğu ilk illet olarak kabul edilen Tanrı ile ikinci derece sebepler arasındaki metafizik determinizme götüren ilişki İslâm düşüncesine sirayet etmiştir.[276]

Doğal düzen görüşüyle ilgili olarak Rönesans'ın büyük bölümü genel bir Aristoteles karşıtı eğilim göstermiş ve eşyayı kendi içinde var olan etkin sebeplerle açıklamaya çalışmıştır. Kopernikçiliğin felsefî yorumunu ortaya koyan Bruno'ya göre, kozmos aynı yasalara ve her tarafı kaplayan bir düzene sahip canlı, birleşik bir bütündür. Kozmosun ötesinde bir İlk Muharrik yoktur ve doğadaki her hareket ve düzen onun bizzat kendi içinden çıkmaktadır.

Bu doğal düzen görüşünün temel tezi şudur: Doğanın kendisi, akıl ve hayattan yoksun olduğu için ondaki düzen ona kendi dışından bir akıl, yani tabiatın yaratıcısı sıfatıyla Tanrı tarafından dayatılan fakat bir anlamda da ondan ayrı olan yasalara bağlıdır.[277] Bilimsel Devrim'in tohumları, düşünürlerinin çoğu kozmolojiye ve doğal düzenin felsefî önemine büyük ilgi gösteren Rönesans'ta atılmıştır. Aslında bilimler, genel anlamda ister açıklayıcı ya da tasvir edici olsunlar, ister genelleştirici, tek tipleştirici, sistemleştirici, ferdileştirici metotları kullansınlar, incelediği olguların ahenkli bir zincirlemesini peşinen kabul ettikleri için bir bakıma deterministtirler.[278]

Descartes'in felsefesi doğa üzerinde insanın egemenliğini artıran bir bilimin ortaya çıkmasına izin vermektedir. Doğaya egemen olmak için, onun yasalarının bilinmesi

---

273 Nasr; *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 88.
274 Aristoteles; *Fizik*, (trc. Saffet Babür), Yapı Kredi Kültür Yayıncılık, İstanbul 1997, I-6.
275 Platon; *Timaios,* (Çev.: Erol Güney, Lütfi Ay), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 28.
276 Nasr; *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 89.
277 Nasr; *Tabiat Düzeni ve Din*, *Tabiat Düzeni ve Din,* (Çev.: Latif Boyacı), İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 135.
278 Georges Gurvitch; *Sosyal Determinizmin Çeşitleri ve İnsan Hürlüğü Üzerine Altı Konferans,* (Çev.: Nurettin Şazi Kösemihal), Fakülteler Matbaası, İstanbul 1958, s. 1.

gerekir.[279] En genel anlamıyla mekanizm, hayattaki her şeyi hareketlerin değişim ve intikaline irca eden, ister fizik, kimya ve biyoloji olsun isterse de ruhî, sosyal ve manevî olaylar olsun, her şeyi mekanik kanun ve vesilelerle açıklayan bir doğa anlayışını ifade etmektedir. Bu anlayışta mekanik anlamda hareketlerin değişimi her çeşit olayı izaha kâfi gelmekte, doğa olaylarının tabiat kanunları yoluyla mutlak anlamda açıklanması mümkün görülmektedir.[280] Mekanist teoriye göre âlemde tesadüfün ortaya çıkardığı gelişigüzel bir olay meydana gelmemekte, her şey evrene yerleştirilmiş olan yasalar çerçevesinde cereyan etmektedir.[281] İşte bilim ancak bu temel üzerinde sağlam bir şekilde inşa edilebilir. Descartes'in bu mekanist anlayışa dayalı fiziği yerini Newton'unkine bırakmasına rağmen onun ruh ve madde ile bilen süje ile bilinen obje arasındaki köklü ayrıma dayanan tamamıyla mekanist doğal düzen anlayışı egemenliğini sürdürmeye devam etmiştir.[282]

Newton'un fiziği temelde mekanik bir fizik olmasına ve onda 'mekanik açıklama' ön planda olmasına rağmen, dinî inançlara meydan okuyan bir düşünce değildir. Bilakis o böyle bir âlem anlayışıyla teistik bir ulûhiyet anlayışını bir arada savunmuştur.[283] Bilindiği gibi, bu anlayışta Tanrı, sadece yasaları düzenlemekle kalmaz, aynı zamanda onları devamlı olarak emrinde tutar. Bu âlem anlayışında yasalar Tanrı'nın amaç ve bağımsızlığının bir ifadesidir.[284] Ancak bu anlayışın en temel problemi, "olayların sonsuz çeşitliliğini, büyük zenginliğini birkaç basit yasanın çerçevesi içine sığdırmaya uğraşmasıdır."[285]

Newton yasalarının evreni tarif etmedeki başarısından etkilenen Laplace, sistemli bir şekilde bilimsel determinizmi ilk defa dile getiren kişilerden birisidir. Laplace'a göre, evrenin bütün parçalarının belli bir andaki konum ve hızlarına dair bütün ayrıntıları bilen üst bir zeka, onun geçmiş ve geleceğine dair her şeyi bilebilir.[286]

---

[279] Ali Osman Gündoğan; "Descartes'ta Mekanizm", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 16, Ankara 1995, s. 49.
[280] A.g.y.
[281] Prigogine; *Kaostan Düzene*, s. 11.
[282] Nasr; *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 113.
[283] Aydın; *Din Felsefesi*, s. 280.
[284] Barbour; *Bilim ve Din*, s. 103.
[285] Tuncer Bulutay; *Bilimin Niteliği Üzerine Denemeler;* Mülkiyeliler Vakfı Yay., Ankara 1986, s. 131.
[286] Taslaman; Tanrı-Evren İlişkisi, s. 164; David Ruelle; *Rastlantı ve Kaos,* (Çev.: Deniz Yurtören), Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 1995, s. 27.

Modern fizik klasik fiziğe ait dünya görüşünün hem tersi hem de onun devamıdır. Bu, özellikle Newton'un mekân-zaman kavramı ve 18. yüzyıl'ın madde anlayışını tamamıyla reddeden, bununla beraber Newtoncu düşüncenin temeli olan matematiksel doğal düzen görüşüne sımsıkı bağlı kalan izafiyet teorisinde görülebilir. Einstein, evrene hakim olan düzeni ve determinist anlamdaki nedenselliği Tanrı'yla ilişkili görmektedir.[287] O, gök cisimlerinin uzayın objektif ve sübjektif zamanının birbiriyle bağlantılı olduğunu gösterip klasik mekaniğin birbirinden bağımsız mutlak uzay ve zaman tasarımını düzeltmiştir. Einstein fiziğinde mutlak olan ışığın hızıdır ve bu fizik de Newton yasaları kadar deterministtir.[288] Ancak belirtmek gerekir ki makro fizikteki determinist yaklaşım, Einstein ile 20. yüzyıl'da devam etse de, mikronun fiziğine dair kuantum kuramının "belirsizlik ilkesi" olasılıkçı bir yaklaşım ortaya çıkarmıştır. Kuantum mekaniği[289] çerçevesinde düşünülen ölçmeye göre, ölçülen dinamik değişkenin ölçme sonrasındaki belirli değerini kullanarak, ölçme öncesine ait kesin ve belirli bir değer bulunamaz.[290] Kuantum durumunu açıklayan Heisenberg'in belirsizlik ilkesine göre, atom seviyesindeki parçacıkların konum ve hızlarını aynı anda tam olarak hesaplamak imkânsızdır. Bir parçacığın konumunu ne kadar doğru olarak belirlersek hızı o kadar belirsizleşirken, hızını tam olarak belirlersek de bu kez konumu belirsizleşir.[291] Özetle ifade etmek gerekirse, "insanların, tabiatın nasıl çalıştığını bildikleri şeklindeki aydınlanmacı inanç, 19. ve 20. yüzyıldaki bilimsel gelişmeler tarafından ıskartaya çıkarılmıştır."[292]

Böylece klasik bilimin denge, düzen, tekdüzelik, kapalı bir sistem ve küçük girdilerin daima aynı şekilde küçük sonuçlar verdiği doğrusal ilişkiler içinde ifade edilebilecek temelleri yerine; düzensizlik, karasızlık, çeşitlilik ve doğrusal olmayan ilişkileri temele

---

[287] Nasr; *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 155.
[288] Caner Taslaman; "Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası", *MÜİFD*, c: 30, İstanbul 2006, s. 93.
[289] Kuantum fiziği özetle şu iddialarda bulunmaktadır: 1. Her şey bir bütün oluşturur. Bir bütün olan sistemi birbirinden tamamen bağımsız küçük parçacıklara ayırmaya, bireysel parçacıkları betimleyerek sistemin bütününü betimlemeye olanak yoktur. 2. Olaylar farklı düzeylerde, farklı bakış açılarıyla ele alınabilir. Değişik bakış açılarına, farklı deney biçimlerine göre olayın farklı nitelikleri ortaya çıkar. 3. Gerçek açık, belirli, tek değildir. 4. Gözlem, ölçüm olayından bağımsız değildir, olayların niteliğini tümüyle değiştirir. 5. Bir ögenin bir niteliği hakkında ancak diğer bir niteliğin aleyhine bir belirlilik sağlanabilir. Örneğin bir parçacığın konumunu belirleyebilme gücü ancak hareketini belirleyememe bedeli ödenerek sağlanabilir. Bulutay; *Bilimin Niteliği Üzerine Denemeler;* s. 118. Ayrıca bk. Broglie; *Madde ve Işık*, s. 192.
[290] Yalçın Koç; *Determinizm ve Mekân*, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul 1984, s. 13.
[291] Taslaman; "Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası", s. 230.
[292] Polkinghorne; "The Credibility of the Miraculous", s. 751.

alan yeni bir paradigma gelişmiş oldu.[293] Sonuç evrenin bazı parçalarının makine gibi işlemesi, onun ancak bir parçası hakkında bileceğimiz bir gerçektir. Polkinghorne' un 20. yüzyıl'ın en önemli başarısı olarak gördüğü kuantum mekaniği[294] ile birlikte doğal düzen anlayışının klasik fiziğinkinden ayrılışı daha köklü bir hale gelmiştir. Sonuçta kuantum mekaniğinin klasik fizikle paylaştığı matematiksel düzen ikincisinin bu düzeni sadece istatistikî açıdan kabul etmesi açısından farklılaşmaktadır. Çünkü kuantum mekaniğinin özünde kararsızlık ve belirsizlik yatmaktadır.[295]

Termodinamiğin ikinci yasası, olasılıkçı olmasına karşın, kuantum kuramının tartışılan yorumu gibi evrenin indeterminist bir yapıda olduğunu iddia etmektedir. Entropi yasası, Newton ve Einstein fiziği ile aynı şekilde determinist bir yapıda olmasına ve kuantum kuramında olduğu gibi olasılıkçı yaklaşımda olmasına rağmen, tüm bu kuramlardan farklı yanı, tek yönlü ve tersinemez bir yasanın evrenin en temel yasası olduğunu göstermesidir.[296] Böylece, "bu yeni anlayışlarla hakikat, bildiğimiz metotlarla bulunamayacağı gibi, bulunsa bile bugünkü anlamıyla hakikat olmayacaktır. Muayyeniyet, sebep ve netice münasebetlerinden dünyaya gelmiş kaba bir inanıştan ibarettir. Kat'îlik, ihtimaliyete yerini ve salâhiyetini terk etmiştir."[297]

Nedenselliğin tarihsel gelişim süreciyle ilgili olarak yapmış olduğumuz bu açıklamalar ışığında şunu söyleyebiliriz: Doğada ne mekanik bir düzenin ne de bir düzensizlik ve rastlantısallığın bulunduğu fikri, bizi temel teolojik iddialar ve mucizenin imkânı konusunda (olumlu veya olumsuz olarak) kesin bir kanaate ulaştırabilir. Feynman'ın dediği gibi, "İki uçtan birinin Tanrı'ya daha yakın olduğunu sanmıyorum. İki uçtan birinde durmak, iskelenin yalnızca o ucunda yürüyüp, olan bitenleri tam olarak anlamanın o yönde gerçekleşeceğine inanmak yanlıştır."[298]

---

293 Prigogine; *Kaostan Düzene*, s. 13.
294 J. Polkinghorne; *Daha Geniş Bir İnsani Bakış Açısından Bilimin Ötesi,* (Çev.: Ersan Devrim), Evrim Yay., İstanbul 1998, s. 75.
295 Michael Tablot; *Mistik Düşünce ve Yeni Fizik,* (Çev.: Sabahattin Kurtay), İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 9.
296 Taslaman; "Din Felsefesi Açısından Entropi", s. 93.
297 Kemal Zülfü Taner; *Bir Dünya Görüşü*, Tecelli Matbaası, İstanbul 1947, s. 24.
298 Feynman; *Fizik Yasaları Üzerine*, (Çev.: Nermin Arık), Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 1995, s. 146.

1.2.2.3. Mucize ve Tabiat Kanunu

Bu bölüm içerisinde, bundan önceki bölümlerde incelenen tabiata ait bilgilerimizin mahiyet ve sağlamlığı temelinde, mucizenin imkân ve anlamını değerlendirmeye çalışılacağız. Zira tabiat kanunlarıyla mucize arasındaki ilişki ve bilimin mucizeleri doğrulayıp doğrulayamayacağı önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu konudaki açıklamalara geçmeden önce iki noktaya dikkat çekmenin önemli olduğu kanaatindeyiz.

Birincisi, daha önce de değinmiş olduğumuz gibi, geleneksel teistik inançların mucizeye tabiat kanunlarındaki bir sapma şeklinde yaklaşmamış olduklarıdır. Onlar, mucizeye dinlerin varoluşsal amaçları açısından bakmış ve o gözle değerlendirmişlerdir. Bu bakış açısına göre bilim, yalnızca kanunları, metotları ve doğrulanmış tecrübî sonuçları değil, yaşadığımız dünyaya makul ve reflektif bir yaklaşım önererek, âleme bu gözle bakmayı hedeflemelidir.[299] Dolayısıyla bu bölümde yapılacak olan tartışma ve değerlendirmeler, dinlerin bu varoluşsal yaklaşımlarını değil, özellikle Hume tarafından en dikkat çekici şekilde ele alınarak daha sonraki dönemlere devredilen bir tartışmayı odak noktası olarak almaktadır. Bu bağlamda "tabiat kanunu", "bilim" vb. kavramlar modern anlamda Batı'da geliştirilen bilgi perspektifine uygun olarak kullanılacaktır. Zaten mucize konusundaki modern tartışmalar, bu temelde yapılmaktadır ve yapılacak değerlendirmeler ancak böyle bir ortak çerçevede anlamlı olabilir.

Bir şeyin tabiî düzene aykırı olduğunu iddia edebilmek için, "tabiî"nin ne olduğu hakkında sağlam bir kanaate sahip olmak gerekir. Bir olay veya olgunun 'tabiî' olup olmadığına nasıl karar vereceğiz? Günlük tecrübelerimizden çıkarsadığımız bilgilerle bu konuda doğru bir fikir sahibi olabilir miyiz? Mevcut bilimsel verilerimiz böyle bir tabiî süreç hakkında bize bilgi sunmakta mıdır? Yine Tanrı'nın tabiat olayları konusundaki tasarrufu, bilimsel açıdan nasıl değerlendirilmelidir? Geleneksel Hıristiyan ve İslâm düşüncesinin hâkim yorumunun bir sonucu olan Tanrı'nın dünyadaki aktivitesi düşüncesi, bilimle uzlaşabilir mi? Böyle bir düşünce niçin bilime aykırı olmak zorundadır? İlahî amaçlara göndermede bulunma, nedensel sonuçların bilimsel açıklamalarını dışlar mı? Özellikle İslâm düşüncesinde kullanılan "sünnetullah"

---

[299] Ward; "Believing in Miracles", s. 749.

kavramını, tabiat kanunu olarak anlamak mümkün müdür? Öyleyse bu durum sünnetullahın değişmezliğini bir problem olarak karşımıza çıkarmakta mıdır?

Purtill'e göre, "Varlıkların tabiî düzenlerinin istisnaları hakkında konuşabilmek için önce, varlıkların tabiî bir düzeninin olduğunu kabul etmeliyiz. Eğer bir kimse tabiî düzenin olmadığını, âlemde düzensizlik olduğunu, âlemin anlaşılabilir ve görünen nizamının bir yanılsama olduğuna inanırsa, o zaman, böyle bir kimse mucize fikrine hiçbir anlam veremez."[300] Yani, istisnalar olabilmesinin kabulü için öncelikle buna müsaade edecek bir sistemin kabulü gerekmektedir.

Kanaatimizce, mucize problemini ele alırken, temelde iki unsurun birlikte değerlendirilmesi faydalı olacaktır. Bunlardan birincisi, mucizenin faili olarak kabul edilen ve etkin taraf olan Tanrı; ikincisiyse etkin olan Tanrı'nın tasarrufundaki ve mucizenin gerçekleşme alanı olarak kabul edilen âlemdir. Daha önceki bölümlerde hangi tür Tanrı anlayışının mucizeyi mümkün kıldığından bahsetmiş ve son tahlilde mucizenin ancak teistik sıfatları haiz bir Tanrı'nın faaliyeti olabileceği belirtmiştik. Bu bölümde ise Tanrı'nın, düzen ve işleyişi içerisinde âlemle kurduğu ilişkinin mahiyetini dinî gelenekler açısından değerlendirerek, mucizeyi tabiat kanunu ve bilimsel anlayışın temel kabulleri açısından değerlendirmeye çalışacağız.

Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki, gerek *Yeni Ahit* gerekse de *Kur'an*, âlem anlayışlarını ortaya koyarken düzenlilik ve âhenk olgusunu ön plana çıkarmışlardır. Nitekim *Kur'an*'a göre tabiatın işleyişi, nedenseldir. Her şeyin bir ölçüye göre yaratıldığı âyeti[301], bu düzenliliğe vurgu yapar. Yine *Yuhanna*'da geçen "başlangıçta söz vardı" şeklindeki giriş âyeti bir anlamda Hıristiyanlığın doğal düzenle ilgili anlayışını belirler.[302] Nasr'a göre, bu âyette geçen 'söz' ifadesi, Yunanca'da 'ahenk' anlamına gelen 'logos'un tercümesidir. Bu nedenle başlangıçtaki ezelî ahenk, logosun asıl anlamını içeren düzen ve ahengin dünyaya egemen olduğu söylenebilir.[303] Ancak, her iki dinî düşünce açısından bu nedensellik ve düzen, son tahlilde mekanizme değil,

---

[300] Purtill; "Miracles: What If They Happen", s. 193.
[301] Kur'an; 79/28.
[302] Spinoza da Tanrı'nın buyruk ve kararlarının ancak tabiata konulan düzen ve ahenk yoluyla anlaşılabileceğini belirtmektedir. Spinoza; *Teolojik-Politik İnceleme,* s. 126.
[303] Nasr; *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 72.

mutlak Tanrı'ya bağlanmıştır. *Kur'an*'daki fizikî âlemde var olan nizam fikri, yaratıcının birliğinden kaynaklanmaktadır ve ondan asla bağımsız değildir.[304] Thomasçı düşünceye göre, ilk neden olan Tanrı, bilimin araştırdığı ikincil nedenler aracılığıyla dünyadaki düzeni sürdürmektedir.[305] Bu iki neden, temelde birbirinden ayrılmaz olsalar da teoloji ve bilimin açıklamalarındaki farklılıklardan kaynaklanan bir ayrışma kaçınılmazdır.[306] Yine Barth'a göre, Tanrı olayları şartsız ve kayıtsız olarak yönetir. Tabiat, Tanrı'nın hizmetçisi, amaçlarının aracıdır. Âlemdeki tüm nedensellik tamamen Tanrı'ya bağlıdır.[307]

Teizmin iki kademeli nedensellik anlayışına göre, Tanrı doğa yasalarını etkin tutmakta ve âlemdeki maddî nesnelerin varlığını korurken, özdeği koruma yasasını etkin tutmaktadır.[308] Bu durumu Lewis şu örnekle açıklamaktadır: "Opelia, Şekspir'in ölmesini istediği zaman edebî kaygılardan dolayı ölür. Bence burada 'iki nedenden' bahsedilmelidir. Oyundaki her olay diğer olayların bir sonucu olarak meydana gelmektedir. Ancak bunun yanında, yazarın, onun olmasını istediği için de o olay meydana gelir."[309] Dikkat edilirse, buradaki iki açıklama birbirine alternatif açıklamalar olarak değil, birbirini destekler mahiyette açıklamalar olarak ortaya konmaktadır.[310] Metafizik alanda Tanrı 'zorunlu varlık' olarak sebeplerin sebebi yani 'ilk illet'tir. İslam filozofları tabiî âlemdeki olaylar arasında da zorunlu bir sebeplilik fikrine sahiptirler. Müslüman filozofların bu düşünceleri (her ne kadar Vacib'ül-vücud olan Tanrı'nın sınırsız kudret ve mutlak bilgisiyle uyumlu bir şekilde düzenlenmiş olsa da) kelamcıların yoğun eleştirilerine hedef olmaktan kurtulamamıştır. Bu noktada Tanrı'nın faaliyetindeki mutlak hâkimiyetin altını çizmek üzere İslam düşüncesindeki Eşarî

---

[304] Ömer Özsoy; *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yay., Ankara 1994, s. 76.
[305] Barbour; *Bilim ve Din*, s. 211.
[306] Bilindiği gibi, bilimin açıklamasında bir olayın sebebi yine tabiî düzen içerisindeki başka bir olayla açıklanmaya çalışılır. Dinin açıklanmasında ise, sebep ile sonuç arasında zaruri ve daimi bir ilişki aranmaz. Tabiatta meydana gelen bir şey, netice itibariyle tabiat dışındaki bir nedenle açıklanır. Tunç; *Bir Din Felsefesine Doğru*, s. 24.
[307] Karl Barth; *Church Dogmatics*, (trans. and ed. G. W. Bromiley), Harper Torchbooks, New York 1961, s. 125.
[308] Swinburne; *Tanrı Var mı?*, s. 37; Aquinas, "Miracles", s. 21.
[309] Lewis; *Miracles*, s. 183.
[310] Leibniz tabiat kanunlarının Tanrı tarafından belli bir sebebe bağlı olarak konulduğunu söylemektedir. Ona göre, "Tanrı, hiçbir şeyi keyfi olarak yapmaz." Leibniz bu bağlamda Tanrı'nın bazı yaratıklarını tabiat kanunlarınından muaf tutarak onlarda tabiatları gereği olmayan şeyler meydana getirmesinin de belli bir nedeni olduğunu iddia etmektedir. Bu neden ise âlemde daha büyük bir iyilik meydana getirmedir. G. W. Leibniz; *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, (Çev.: Hüseyin Batu), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s. 6.

yorumundan ve Batı düşüncesindeki Vesilecilik anlayışından bahsetmek gerekmektedir. Eşarîliğe göre Allah her şeyi sebepsiz olarak yaratabilir. Sebeple sonuç arasındaki ilişki zorunlu değildir. Allah'ın bir şeyi yaratması için sebeplere ihtiyacı yoktur.[311] Benzer gerekçelerle Malebranche gibi Kartezyen filozoflar tarafından temsil edilen Vesilecilik anlayışı da, sebeple sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi inkâr ederken bütün faaliyeti Allah'a irca etmeyi amaçlamaktadır.

Bu durum Russell'ın da belirttiği gibi, önemli bir problemi ortaya çıkarmaktadır. Buna göre, tabiat yasaları nesnelerin nasıl davrandığını anlatan ve gözleme dayalı olarak ortaya çıkan yasalardır. Ve bunların bir yasa koyucu tarafından ortaya konulduğunun iddia edilmesi şu sorunu karşımıza çıkarır: "Tanrı niçin filan yasayı var kıldı da falan yasayı kılmadı? Tanrı'nın bunu sırf kendi canı istediğinden dolayı öyle yapmış olduğunu, herhangi bir doğal nedene dayanmadığını söyleyecek olursanız, o zaman yasaya tabi olmayan bir şeyin var olduğunu düşüneceksiniz. Böylece doğa yasası silsilesi bozulmuş olacaktır."[312] Burada kısaca şunu söylemeliyiz ki, bir şeyin nedensel bir açıklamaya sahip olması, Tanrı'nın onun meydana gelmesinde aktif rol almayacağı anlamına kesinlikle gelmemektedir. Mel Thompson'un da belirttiği gibi, metafizik nedensellik, Tanrı'nın âlemin zaman-mekân yapısı içerisindeki diğer unsurlarla beraber bir unsur olarak işlev sahibi olduğu anlayışını dışlamaz.[313] David Corner'a göre, tabiat ötesine inanan bir kimse bu inancı içerisinde bir dilemma ile karşı karşıyadır. Eğer bu inancını tabiî nedenlere benzer bir şekilde yorumlarsa, onun hakkında tabiatüstü olan şeyin ne olduğunu belirtmek hususunda zorlanacaktır.[314] Diğer yandan tabiatüstü neden, tabiatta bulabileceğimiz türden nedenlere benzemiyorsa, bu, inancın içeriğinin nasıl doldurulacağı ciddi bir problemdir. Eğer tabiî varlıkların tabiî dünyadaki nedensel etkilere tabiat ötesi varlıklardan farklı bir şekilde sahip oldukları varsayılırsa, 'tabiî' ile 'tabiat ötesi' olan arasındaki nedensel etkileşimin mahiyetini anlamak oldukça zor olacaktır. Zira biz, tabiat ötesinden bahsederken tabiatta örneği bulunmayan bir olayı kastetmiş oluyoruz. Bir kimse "Tanrı'nın E gibi bazı olayların tabiatüstü nedeni olduğunu söylediği durumlarda, onun kastettiği şey, 'E, Tanrı tarafından yapılan bir

---

[311] Macit; "İmkân Metafiziği Üzerine", s. 102.
[312] B. Russell; *Neden Hıristiyan Değilim*, (Çev.: Ender Gürol), İlke Basın Yay., İstanbul 1996, s. 10.
[313] Mel Thompson; *Philosophy of Religion*, Teach Yourself Books, London 2004, s. 152.
[314] David Corner; *The Philosophy of Miracles*, London 2007, s. 40 vd.

şeydir’ veya ‘bu, Tanrı’nın iradesinin bir ifşasıdır’ demektir.” Böyle bir nedensellik açıklaması, teolojik kökenli bir açıklamadır. Aslında tabiat ötesine inanan bir kimse, tabiat ötesi işleyişi, tabiî nedenler arasındaki ilişkiye benzer bir şekilde anlamak ister. Bu anlamda onun maruz kaldığı durum, (yani tabiî âlemin tabiat ötesi etkilere açık olduğu düşüncesi) ‘tabiînin içinde kaybolmaktır’.

Bu konuda benzer bir itiraz da Spinoza’dan gelmektedir. Konuyla ilgili temel tezini, “Tabiata aykırı hiçbir şey gerçekleşmez ve o sabit değişmez, sonsuz bir düzene sahiptir.”[315] şeklinde ifade eden Spinoza’ya göre, sıradan insan, tabiatta genelde onun hakkında sahip olduğu fikre aykırı, alışılmamış bir şeyin gerçekleştiğini gördüğü zaman, Tanrı'nın gücü ve esirgeyiciliğinin apaçık ortaya çıktığına inanır. Hâlbuki Spinoza tabiata yönelik böyle bir bakışın oldukça problemli olduğu, bunun sanki tabiattaki normal işleyişin değil de onda meydena gelen sıradışılıkların Tanrı’nın bir faaliyeti olduğu düşüncesini ortaya çıkardığını belirtmektedir. Spinoza’ya göre, tabiatın evrensel yasaları, yalnızca “Tanrısal tabiatın kusursuzluğundan ve zorunluluğundan doğan Tanrı kararı”[316] olabilir. Yani tabiatta evrensel yasalara aykırı bir şey olması demek, onda Tanrısal düzene aykırı bir şey olması anlamına gelmektedir. Diğer yandan bunu, Tanrı’nın yaptığını söylemek ise, Tanrı’nın bizzat kendi tabiatına aykırı bir şey yaptığı anlamına gelebilecektir ki, eğer siz her şeyin Tanrı’nın sonsuz iradesi ve kararıyla olduğunu söylüyorsanız bunları tutarlı bir şekilde bir arada savunmak imkânsızdır. Kaldı ki tabii kanunların yalnızca bazı durumlarda geçerli olduğuna yönelik geçerli kanıtlara da sahip değiliz.

Spinoza etrafımızda meydana olayları tabii nedenlerle açıklayamadığımızda bunun iki anlama gelebileceğini belirtir:

1. O olayın tabii nedenleri vardır. Ancak biz onu anlamaktan aciziz.
2. O olayın nedeni Tanrısal iradedir.

Spinoza birinci açıklamayı makul görürken ikinci açıklamayı çelişkili olarak kabul etmektedir. Zira bir şeyi açıklarken açıklayacağımız şeyden daha açık bir şeyi

---

[315] Spinoza; *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 119.
[316] Spinoza; *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 120.

kullanmamaız gerekir. Yani, tam olarak açıklayamadığımız bir olayı mucize diye adlandırarak onunla "Tanrı'nın özünü, varoluşunu ve esirgeyiciliğini anlamamız"[317] mümkün değildir. Hâlbuki bizler tabiatın tanrı tarafından belirlendiği, tabii kanunların Tanrı'nın sonsuz istek ve kararı olduğunu açık bir şekilde biliyoruz. Dolayısıyla, "Mucizeler Tanrı'nın varoluşunu ve esirgeyiciliğini tanımamızı sağlamaz. Bütün bunlar, sabit ve değişmez düzeninden çok daha iyi çıkartılabilir."[318]

Bu noktada mucizelerle tabiat kanunları arasındaki ilişkiye dair ortaya çıkması muhtemel bir problemden daha bahsetmek istiyoruz. Aslında âlemdeki tabii düzenliliklerin mucizelerden farkının ayırt edilmesi çok da zor görünmemektedir. Ancak tabiatta doğal yollarla açıklanabilen öyle olaylar yaşanmaktadır ki, bunlar yalnızca bir kez meydana gelmişlerdir. Peki, tekilci nedensellik denilebilecek bu olaylarla mucizeler arasındaki ayırım nasıl yapılmalıdır? Şimdi, öncelikle tekilci nedensellik anlayışına göre, bu dünyada tek başına, yalnızca bir kez var olmuş bir nedensel ilişkideki neden ögesinin yalnız başına var olan benzerleri, etki öğesinin benzerleri, bu öğelerin nedensel olmayan rastlantısal birliktelikleri bulunacaktır.[319] Böylece mucizeler, Tanrısal kaynaklı olmaları ve doğa yasalarını çiğnemeleri dolayısıyla nedensel ilişkilerden farklılaşırlarken tek başına nedensel ilişkiler bu yasaları çiğnemeden onların kapsamı dışında kalmaktadır. Hemen ifade edelim ki, doğal yollarla açıklanabilecek sıra dışı olaylarla mucizeler arasındaki farklılığı ortaya koymaya çalışan böyle bir nedensellik anlayışının dayandığı temel kriter olan 'tabiat kurallarını ihlal' düşüncesi eleştiriye oldukça açıktır. Öncelikle 'dışında kalmak' ile 'karşıt düşmek' arasındaki çizgi ilk bakışta göründüğü gibi açık değildir.[320] Diğer yandan, bu türden nedensel ilişkilerin doğa yasalarıyla çelişmediği düşüncesinden kastın ne tür bir fiziksel olanaklılığa karşılık geldiği, açıklanmaya muhtaçtır. Bir olayın doğa yasalarıyla uyumlu olması, onun bu yasalarca açıklanabilir olması demekse, burada bildiğimiz deneysel olanaklılığı aşan bir durumdan bahsettiğimiz açıktır. Bu da fiziksel açıklamanın ötesinde sezgisel bir durum veya bir alışılmışlık çağrıştırmaktadır ki, bu da açıklanması oldukça zor bir durumla karşı karşıya kalmaktır. "Nedenselliği

---

[317] Spinoza; *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 122.
[318] Spinoza; *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 123.
[319] Arda Denkel; *Anlam ve Nedensellik*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996, s. 200.
[320] Denkel; *Anlam ve Nedensellik*, s. 201.

yasalılıktan bağımsız kılmaya çalışırken, onu daha genel ve a priori olan yasaların boyunduruğu altına sokmak"[321] diye nitelendirilebilecek böyle bir yaklaşım, gerek bilimsel gerekse de teolojik açıdan sonuç alıcı bir konumdan oldukça uzak görünmektedir.

Bu noktada mucizelerin tabiî düzen açısından meydana gelmiş olamayacağını savunan bazı itirazlara değinmenin, konunun açıklanması açısından önemli olduğu kanaatindeyiz. Bu bağlamda dile getirilen itirazlardan birincisi, bilim çevrelerinden, diğeri ise bizzat teolojik düşüncenin içerisinden gelmektedir. Bilim çevrelerinin yaptığı itirazlar, bilimsel olarak açıklanamayan olayların mucize diye nitelendirildikleri düşüncesinden kaynaklanır. Sözgelimi David Jenkins'e göre, "Aklı başında hiç kimse fizikî mucizelere inanamaz. Bu ancak tabiî olayların nedenleri hakkında şimdikinden daha az şey bildiğimiz bilim öncesi zamanlardan kalmış bir inanç olabilir."[322] Ferid Vecdî de benzer bir mucize yorumunda bulunmaktadır. Ona göre, insanların akıllarının muhakemelerinin yeteri kadar gelişmediği zamanlarda, insanlar akılları ile değil de gözleri ve duyguları ile iman ederler ki mucizeler bunları sağlar. Fakat şimdi insanlar akıllanmıştır. Artık mucizeler onları sağlayamaz. Bugün insanlara mucize veya keramet göstererek bir insanın kemalini ispata kalkışırsanız ya da bir peygamberin sıdkını, o kadar etkili olmaz.[323] Reform döneminde hem Luther hem de Calvin, mucizeler döneminin kapandığını ve onların meydana gelmesinin artık beklenemeyeceğini ifade etmişlerdir.[324] Nowel Smith de bir olayın gerçek açıklamasının daima tabiat kanunlarına bir referans içermesi gerektiğini iddia etmektedir. Buna göre, Tanrısal fiile atfedilebilecek hiçbir yasanın varlığı bilinmediği için mucizelerin gerçek bir açıklaması sunulamaz.[325] Tabiat kanunlarının mucizelerin imkânını ortadan kaldırdığını ifade eden Ayer'e göre, bizler bilimi ve doğa kanunlarını kabul ediyorsak mucizeleri, mucizeleri kabul ediyorsak da bilimi reddetmek zorundayız.

---

[321] Denkel; *Anlam ve Nedensellik*, s. 203.
[322] David Jenkins; "A Consideration of Miracles", *God, Miracle and the Church of England*, SCM Press, London 1987, s. 30.
[323] Hayrettin Karaman; *Bilgi, Bilim ve İslâm*, İslâmî Bilimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1992, s. 49.
[324] Kelsey; "Miracles", s. 550.
[325] Evans, "Tanrı'nın Özel Fiilleri: Vahiyler ve Mucizeler", s. 248.

Bu bağlamda mucizelere benzer bir itiraz da Kant tarafından dile getirilmektedir. Kant mucizeyi, "sebep ve sonuçları bizim için mutlak olarak bilinmez olan ve böyle kalması gereken dünyadaki olaylar olarak,"[326] tanımlar. Ona göre, "teistik" ve "şeytâni" (demonic) olmak üzere iki tür mucizeden söz edilebilir. Teistik mucizeler göz önünde bulundurulduğunda, her şeye gücü yeten ve ahlaki (moral) bir varlık olarak bu mucizeleri meydana getiren Fail'in fiillerine hükmeden genel bir yasa kavramı düşünülebilir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın her şeye gücü yeten ve ahlâkî bir varlık olarak dünyayı doğal ve ahlâkî düzene uygun bir biçimde yarattığı ve idare ettiği kabul edilirse, bu durumda Tanrı için de bağlayıcı olan yasaların mevcudiyetinden söz edilebilir. Ancak Tanrı'nın, zaman zaman veya bazı özel durumlarda doğanın böyle yasaları terk etmesine izin verdiği kabul edilirse bu durumda O'nun kendisine göre böyle olayları meydana getirdiği bir yasa kavramına en düşük seviyede bile sahip olamayız ve olmayı da asla umamayız.[327]

Mucizeleri bilimsel olarak geçersiz kılmayı hedefleyen bu itirazlara karşı oldukça ciddi eleştiriler getirilmiştir. Bu eleştirilere geçmeden önce, bunların birçoğunun ortak yönünün, bilimin mucizelerin imkânını ortaya koyma açısından bir ölçüt olarak ortaya konulup konulamayacağı probleminde olumsuz tavır takınmaları olduğu söylenebilir. Bu anlamda Royal Society[328] mucizeye karşı bilimi bir delil olarak kullanmanın mantıken geçerli olmadığını açıklamıştır. Mucizenin meydana gelemeyeceğine inanmak, en az olacağına inanmak kadar bir iman meselesidir. Buna göre,

> "Biz memnuniyetle bakire doğumunu, İncil mucizelerini ve İsa'nın yeniden doğmasını tarihî olaylar olarak kabul edebiliriz. Ancak mucizeler öngörülemez olaylardır. Felsefede günlük moda ne olursa olsun, benzer olayların gözlemlenmesine dayalı olan bilim bu konuda bir şey söyleyemez. Onun

---

[326] I. Kant, *Religion Within The Boundaries of Mere Reason*, (Çev.: A. Wood, G. Di Giovanni), Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 100.
[327] Kant, *Religion Within The Boundaries of Mere Reason*, s. 101; ayrıca bk. Engin Erdem; "Kant'ın Vahiy Anlayışı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Ankara 2007, s. 38.
[328] 1660 yılında kurulan The Royal Society, İngiltere ve İngiliz Uluslar Topluluğunun ulusal bilim akademisidir. The Royal Society, ulusal ve uluslararası bilim politikalarında önemli bir rol oynamaktadır ve bilimde mükemmeliyeti teşvik etmeye kendini adamıştır. The Royal Society üyeleri arasında, matematikçi ve fizikçi Stephen Hawking; IVF ve kök hücre araştırmalarında öncü olan Anne McLaren ve dünya çapında web'i bulan Tim Berners-Lee de bulunmaktadır. Royal Society Publishing; http://www.kutuphane.istanbul.edu.tr/RSC-2010.pdf. 16.08.2010.

'kanunları' tecrübemizin genelleştirilmesine, iman ise birçok farklı temele dayanır."[329]

Ünlü Fransız kimyager La Chatlier de benzer bir yaklaşımla, "her şeyden evvel hissi bir özlem ve teferruatını çözümlemek durumunda bulunmayan bir doktrinler bloğuna gönüllü olarak intisap"[330] olarak nitelendirdiği dinî inanca dayalı olan mucizeleri kabulün maddesel âlemin olaylarıyla ilgili olmadığını ve fiziksel olayları hedef aldığını ifade etmektedir. C. S. Lewis de bu konuda benzer bir kanaate sahiptir. Ona göre, deney ve gözleme dayalı bilimin, harikulâdelerin imkânı hususunda karar verme hakkına sahip değildir ve harikulâde, bizzat tabiattaki düzeni yani âdeti bozan bir hadisedir. Tabiattaki düzenden hareketle çıkarılan genel kanunlar ve bu kanunlara dayanan bilim, hiçbir zaman bu kanunların bir istisnası olup olmayacağı konusunda sağlıklı bir kanaat ortaya koyamaz. [331] Benzer bir şekilde Mc Kinnon da mucizelerle bilimin arasında sıkışıp kalma gibi bir pozisyonda bulunmamızın gerekmediğini, bunların her ikisine de aynı anda şüpheci bir tavırla yaklaşma hürriyetine sahip bulunduğumuzu belirtmektedir.[332] Bilimin mucizeler konusundaki güçsüzlüğünü iddia eden bu yaklaşıma karşı, dinin anlam ve önemini reddetmeksizin bilime söz hakkı tanıyan bazı yaklaşımlarda bulunmaktadır. Bunlardan biri olan John Maddox "Mucizeler Olmaz" "Miracles Do not Happen" adlı makalesinde, mucize hakkında bilimin söyleyecek sözünün olmadığını iddia etmenin, bir felaketi davet etmekle aynı anlama geleceğini ifade ederek şunları söylemektedir: "Birçok kimse duygusal yönleri farklı bilim adamlarının genelde dindar kimseler olduğunu reddetmediği gibi bilimsel kanunların tecrübelerimizin genelleştirilmesi olduğunu ve imanın birçok farklı etkene dayalı olduğunu tartışmaz. Fakat mucize hakkında bilimin bir şey söyleyemeyeceğini söylemek kabul edilebilir bir şey değildir."[333] Eğer Hıristiyanların geleneksel olarak inandığı gibi dünyamızın varlığını yaratıcıya bağlayan bütün zamansal ve mekânsal olaylar ağı varsa, bilimsel açıklamanın da güvenilir olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bununla beraber tabiattaki normal akış -nasıl olursa olsun- yaratıcının (eğer küllî amacı bunu gerektiriyorsa)

---

[329] Berry; "Divine Action: Expected and Unexpected", s. 719.
[330] Henri Le Châtelier, *Tecrübi İlimlerde Metoda Dair,* (Çev.: Avni Yakalıoğlu), Maarif Basımevi, İstanbul 1955, s. 20.
[331] Lewis; *Miracles*, s. 7.
[332] A. McKinnon; "Miracle and Paradox", *American Philosophical Quarterly,* vol. 4, 1967, s. 309 vd.
[333] John Maddox; "Miracles Do Not Happen", *Nature,* vol. 13, 1984, s. 35.

öngörülemez bir olayı meydana getirmesini imkânsız kılmaz. Ancak Hıristiyan inanan için temelsiz bir kabul, Tanrısal gerçekliğe karşı bir günahtır.[334] Şunu belirtelim ki bu noktada Terence'in şu çekincesi hiç de önemsiz gibi görünmemektedir:

> "Bilimsel kanunlarla biz doğal olaylar düzeninde gördüğümüz örnek olayları kastediyoruz. Kanunlarımız, olması gerekeni değil, örnek olay temelinde umabileceğimiz şeyi verirler. Mucizeyle eğer daha önce örneği olmayan bir olayı kastediyorsak, bilim mucizenin 'örnek' temelinde beklenemeyeceğini söyler. Bilimin söylemeyeceği veya söyleyemeyeceği şey ise örneksiz olayın olmayacağı veya olamayacağıdır."[335]

Tanrısal müdahale bilime aykırı olmak zorunda mıdır? Bu soruya olumsuz yanıt verenlerce bilim, doğal fenomeni açıklamak veya öngörmek üzere teolojiye bir meydan okumadır. Bilimin ortaya koyduğu şeyler dışında farklı şeyler ortaya koyan herhangi bir teolojik sistem, şüpheyle karşılanmalıdır. Tamamen determinist bir âlemde Hume'un belirttiği mucizevî müdahale dışında Tanrı'ya gerek yoktur. Böylece gerek teolojinin içinden gerekse de dışından birçok kimse doğal bilimlerle uzlaşmadığı gerekçesiyle kutsal aktivite düşüncesinden uzaklaşmıştır. Bu görüşe göre, aklı başında hiçbir bilim adamı tabiat kanunları konusunda böyle bir istisnacılığı tölare edemez. Kısaca bilim tabiat kanunlarını ortaya koyar. Eğer Tanrı müdahale eder veya dünyada özel bir şekilde davranırsa, bu kanunlar ihlal edilmiş olur ki bu bilime aykırıdır.[336]

Jerry Gill mucizeye imanın tabiat kanunlarını kabul açısından bir kaosa yol açıp açmadığı problemini şöyle ortaya koymaktadır:

> "Mucize düşüncesine izin verilirse, 'Bu bilim gibi bir şey olmaz. Çünkü ikincisi tabiatın birliği düşüncesine dayanır', şeklinde iddia edilmektedir. Yani, eğer tabiatın genel görünümü yarıda kesilirse, herhangi bir nedensel sonuç çıkarma ve genel kanunları bulma imkânsız hale gelecektir. Bunun ötesinde tabiat ötesi olanla tabiî olanın ayırımı, ciddi bir problem olarak ortaya çıkacaktır. Kısaca, mucize

---

[334] Berry; "Divine Action: Expected and Unexpected", s. 720.
[335] Nichols; "Miracles in Science and Theology", s. 705.
[336] Plantinga; "Divine Action in the World", s. 498.

düşüncesi bilimsel anlamda bir kaosa kapı aralar ki, bunun anlamı artık mucizenin olamayacağıdır."[337]

Doğrusu, bu düşünce çizgisini uzatmak hem mucizeye hem de bir çeşit tabiî kanun teodisesine inanan bir teistin pozisyonundaki tutarsızlığı açıklamakta kullanılabilir. "Tabiî kanun teodisesi konusunda benim vurguladığım şey, kanunlu ve düzenli bir âlemde insanın özgür iradesini geliştirmesine Tanrı'nın izin vermesinin önemidir. Peki, mucizenin varlığı tabiî kanun teodisesi tarafından gerektirilen kanunlu bir âlemle uyumsuz değil midir?"[338] Gill'in açıkladığı gibi mucizenin varlığı, bilimin imkânsız kıldığı âlemde bir belirsizlik ve kaosa neden olmaz mı? Buna yanıt olarak ifade etmeliyiz ki, tabiata konulmuş olan düzen kutsal olduğundan, mucizeyi Tanrı'nın kanunlarının ihlali diye nitelendirmek yanlış olur. Her ne kadar mucize tabiî düzene bir istisna diye ortaya çıksa da, Tanrı'nın mucizedeki etkisi, niteliksel olarak tabiî fenomen içerisindeki aktivitesinden ayrılamaz. Onun özel kutsal amacıyla uyumlu olan istisnai durumlarda, Tanrı insanların mucize diye anladığı şeyi meydana getirmede özgürdür. Nash'a göre, bu noktada bir Hıristiyan için mucizenin rastlantısal bir olay olduğu iddiasını kabul etmemek oldukça önemlidir. Tanrı bir kaosun Tanrı'sı olmadığı gibi, mucizeler de bilimin açıklayamayacağı, zorunlu olarak tekrar etmeyen olaylar değildir. Bilimin bu olayları açıklayamama sebebi, onların tamamen düzensiz olaylar olduğundan değil, onların, bizim anladığımız anlamda "tabiî" bir düzene sahip olmadığındandır. İsa'nın yeniden dirilişi gibi mucizeler, yepyeni bir düzen anlayışının bizim mevcut anlayışımızı istilasıdır. Böyle bir bakış ise âleme yönelik insanî anlayışımıza meydan okumaktadır. Tabiî ki onlar mevcut tecrübe anlayışımıza ait değildirler ve buna göre bizim "tabiî" diye bildiklerimizden farklıdırlar. Ancak Tanrısal bakış açısından, *Yeni Ahit*'e göre mucizeler Tanrı'nın yeni yaratmasının bir parçası olarak yerini almaktadır.[339]

Nash'a göre bilim adamları, sürekli olarak daha geniş bir alanda uygulanabilirliği olan ve daha kavranabilir kanunlarla tabii düzeni çözen kanun ve teoriler ararlar. Bilimin gelişmesinde insanların farklı seviyelerde tabiat kanunu diye algıladığı şeyler, bu

---

[337] Jerry Gill; *Faith in Dialogue: A Christian Apologetic*, W Pub. Group, 1985, s. 33.
[338] A.g.y.
[339] Nash; *Faith and Reason*, s. 248.

düzenin tabiatını anlama çabalarımızın bir sonucudur. Belki bu dikkat çekici olaylar -ki biz onları mucize diye görüyoruz- bilim adamlarının henüz kavramadığı daha üstün bir tabiî düzenin bir parçasıdır. Buna uçağın uçması örnek olarak verilebilir. Yerçekimi yasası hakkındaki bilgimiz, bizleri modern bir jetin asla yerden kalkmayacağı kanısına götürür. Ancak uçak belirli bir hıza ulaştığında daha önceki insanların 'mucize' diye niteleyebileceği bir şey meydana gelir. İşte burada uçağın yerden ayrılarak uçması, çekim yasasının akamete uğraması anlamına gelmez. Dolayısıyla insanların nadir veya sıra dışı olduğundan mucize diye nitelendirdiği olaylar, muhtemelen ileride yeni ve daha üstün bir düzenin bulunmasıyla daha farklı bir şekilde açıklanabileceklerdir.[340] Diğer yandan, bizim tabii diye adlandırdığımız şeyler netice itibariyle modern bilimin geliştiği bilgi temelinde ortaya çıkan anlayış tarafından belirlenmiştir. Buna göre, 3x3'ün 9 etmesi 10'luk sayı sisteminde mümkün ve tabiidir. Eğer kabul edilen sayı sistemi 5'lik sayı sistemi ise, yani rakamlarınız yalnızca 0'dan başlayıp 4'e kadar gidiyorsa sonucun 9 olmasına imkân yoktur ve sonuç 4'tür.[341] Lewis bu konuda şunu ifade etmektedir:

> "Buradaki problem, tabiat dışı bir gücün varlığını kabul ederken, bütün sistemin asla üretemeyeceği bir müdahale düşüncesinin makuliyetidir. Sadece gözlemle bilinen olgulardır ki, salt bu gözle onlar hakkında keşfedilebilecek herhangi bir anlam yoktur. Tabiatın şöyle şöyle davrandığını biliyoruz. Ancak niçin böyle olup tam tersi olmadığını bilmiyoruz. Bu bakış açısından bilim mucize konusunda bize bir bilgi vermez. Çünkü bir şeyin niçin meydana geldiği hakkında bir fikrimiz yok ise, doğal olarak niçin başka türlü davranması gerektiğini de bilemeyiz. Tabiatta gördüğümüz ortalamaların da bu konuda bize sağlayacağı pek bir şey yoktur. Bozuk parayı 100 defa atmakla 900 defa atmak aynı sonucu vermez. Para ne kadar çok atılırsa yazı ve turanın denk gelme oranı o kadar azalır. Ancak bu durum herhangi bir 'özel' durum olmadığında böyledir."[342]

Hâlbuki mucizeye inananlar Lewis'e göre, paranın hileli olduğunu kesin olarak söylemektedirler. Ortalamalardan kanunsal sonuçlar çıkaranlar, bu sonuçlarını müdahale edilemez düzenliliklerden çıkarsamaktadırlar. Dolayısıyla mucizenin

---

[340] A.g.y.
[341] Mustafa Özel; *Bilgi, Bilim ve İslâm*, İslâmî Bilimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1992, s. 51.
[342] Lewis; *Miracles*, s. 59.

meydana gelip gelmediği problemi, 'tabiata müdahale edilip edilmediği' problemidir sadece.[343] Yani bir olayı mucize olarak nitelemek bir tür izahta bulunmaktır ki bu izaha göre mucize Tanrı'nın fiilinin bir sonucudur.[344]

Hick'e göre, mucizelerin tabiat kanunlarıyla ilişkisi konusunda ortaya çıkan problemlere verilecek olan yanıtlar, mucizeyi nasıl tanımladığımızla ilgilidir. Mucizeyi tamamen fizikî şartlar içerisinde ve dinî olmayan terimlerle tanımlarsak, onun tabiat kanununun ihlali olduğunu kabul etmemiz gerekir. Hâlbuki farklı bir görüşe göre mucizeler, insanlarda Tanrı bilincini uyandıran sıra dışı ve göz alıcı olaylardır.[345]

Mc Culloch da Hick gibi bu iddialar karşısında mucizenin kurulu düzenin bir parçası olduğunu belirtmektedir. Mucizeler tabiata zıt değil, bizim 'tabiî' diye bildiğimiz şeye terstirler. Ona göre, biri 'yüksek', diğeriyse 'alçak' iki tabiî düzen seviyesi vardır. Aktüel düzende bildiğimiz kadarıyla neden-sonuç zinciri içerisinde mucizeler meydana gelemez. Ancak bu kanunlar kendilerinden daha yüksek bir güç tarafından belirlenebilirler. Eşyanın düzeni yaratıcı güç tarafından değiştirilebilir. Kaldı ki mucizeyi Tanrı'nın sebep olduğu bir olay olarak tanımlamak, onun bir sebebinin olduğunu kabul etmek demektir. Sebep zikretmekse meydana geliş şeklini açıklamak demektir. Bir şeyi açıklamak demek, onun meydana gelmesinin bir takım tabiat kanunlarıyla uyum içinde olduğunu göstermek demektir. Bu şekilde açıklanan olaylar da, bir yasanın ihlâli olarak kabul edilemez.[346] Keith Ward'a göre, Hume'un mucize anlayışı, tıkırında giden bir âlemi öngörür. Ne var ki fiziğin ortaya koyduğu âlem görüşü, bu anlayışı desteklemediği gibi teist için fizikî âlem kapalı bir sistem de değildir. Hâlbuki Hume'un varsaydığı âlem Tanrısal faaliyete yer bırakmamaktadır. Bundan dolayı Tanrı'nın sistemde aktif olma düşüncesini Hume irrasyonaliteye ve keyfîliğe referansla açıklamaya çalışır. Ward'a göreyse, Tanrı tarafından meydana getirilmiş olma, zaten keyfîlik ihtimalini dışlar.[347] Hume veya Spinoza tarafından hararetle savunulan, mucizenin tabiat kanunlarının ihlali olduğu anlayışına karşı, Tanrı'nın mucizevî müdahalesinin aklın ve tabiatın genel kanunlarıyla pekâlâ uyumlu

---

[343] A.g.y.
[344] Evans, "Tanrı'nın Özel Fiilleri: Vahiyler ve Mucizeler", s. 248.
[345] Hick; *Philosophy of Religion*, s. 39.
[346] Kılıç; *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy,* s. 146.
[347] Ward; "Believing in Miracles", s. 742.

olabileceğini belirtilmiştir. Tabiat, Tanrı için 'elastiki'dir. Dolayısıyla bize mucizevî gibi gelen olaylar, onun için son derece doğal olabilir. Bu anlayışıyla o, mucizelerin eşyanın orijinal planının bir parçası olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda tabiatta bir tekdüzelikten değil, bir 'uyum' ve 'birlik'ten bahsedilebilir ki, bu da maddeyi amaçları doğrultusunda kullanan yüce bir ruhtan ileri gelmektedir.[348] Bu bağlamda Tanrısal yasalar doğa yasalarını da içeren fakat daha geniş bir bakış açısından değerlendirilmelidir. Bu bakışa göre, tabiat kanunlarının bazen askıya alınması, Tanrısal sistemin bir parçası olduğu için, bu durum sistemde bir düzensizliğe karşılık gelmez. Böyle olduğunu iddia etmek, ya tabiat kanunları ya da Tanrı'nın hikmeti konusunda eksik bir bilgiye sahip olmak demektir.[349] Sonuçta Tanrı'nın doğaya zıt bir şey yapmayacağına inanılmakta ve kainattaki düzenliliğin nizam koyucu bir aklın eseri olduğu kabul edilmektedir.[350]

Dedüktif kanunlar, "Ne zaman X olursa Y onu takip eder" şeklinde ifade edilebilecek kanunlardır. Yani sonuç nedenden dedüktif olarak çıkarsanır. Bilindiği gibi Hume, bir olayın bir başka olayın zorunlu nedeni olduğunu bilemeyeceğimizi, bu konudaki beklentilerimizin alışkanlığa dayandığını belirtmektedir. Ancak Hume, mucizeyi tabiat yasalarının bir kırılması olarak tanımlayıp, doğa yasalarının da değişmez bir düzenlilikte olduğunu ve bundan hareketle mucizenin olamayacağını ileri sürmesi, onun neden-sonuç ilişkisi hakkındaki görüşlerine aykırı bir düşünce gibi gözükmektedir.[351] Kanaatimizce, mucizeler Tanrı tarafından doğrudan yapılan olaylar olduğundan dolayı, onlar genel kanunlara uyumlu fizikî açıklamalardan yola çıkılarak öngörülemezler. Daha doğrusu biz, "Tanrı'nın niçin Tanrı gibi davrandığı" hakkında fiziksel bir açıklama yapamayız. Dolayısıyla prensip olarak Tanrı aktivitesini kapsayan herhangi bir dedüktif kanun formüle edemeyiz. Tanrı'nın bir olayın hiçbir kapsayıcı kanun açıklaması verilmese de doğrudan bir niyetle bir olaya neden olması mümkündür.

---

[348] Mc Culloch; "Miracle", *Encyclopedia of Religion and Ethics,* (ed. James Hastings), vol. 8, New York 1980, s. 680.
[349] Caner Taslaman; *Evrim Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2007, s. 345.
[350] Aydın Işık; "Din-Bilim İlişkisi Problemine Mucizeler Üzerinden Genel Bir Bakış: Vahiy Nesnesinin Mucizeliği Tartışması", *Kelam Araştırmaları*, 2007, s. 94.
[351] Tuncay İmamoğlu; *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*, İz Yay., İstanbul 2007, s. 93.

Nichols'a göre, Tanrısal aktiviteye açık olan bir tabiî düzen fikri içeren geleneksel mucize anlayışı, modern bilim ve onun tabiat anlayışına meydan okumaktadır. Mucizeler hakkında ileri sürülen 'açıklanamaz' ve 'tekrar edemez' olma şeklindeki açıklamalar, esasında bir kriter olarak ileri sürülemez. Zira eğer deneysel bilimlerin tipik özelliği delile açıklık ise, böyle bir düşünce tarzını bilimsel diye nitelemek oldukça zordur. Bilimsel kanunlar eğer yalnızca tasvirî değil de normatif diye anlaşılacaksa da, bilimsel teori tarafından açıklanamayan bütün teorileri dışlamamız gerekir.[352]

Bütün bu açıklamaları bir bütün halinde özetleyen Reppert, mevcut bilgilerimiz ışığında yapılacak bir değerlendirmenin bizi yanlış yönlendirebileceğini belirterek henüz bilinmeyen bir tür nedensel ilişkinin bulunabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca Mackie'nin teizmi kabul edenlere hak vermiş olduğu, tabiatüstü müdahalenin mutlaka makul bir beklenti çizgisinin dışında olmasının gerekmediği düşüncesi de, belirtilmesi gereken bir husustur. Zira teizmin Tanrı anlayışı böyle bir müdahaleyle çelişmemektedir.[353] Mackie, Flew'dan farklı olarak mucizeye iman konusundaki şüpheci tavrına rağmen, tabiat kanununa müdahale anlayışının ikna edici olduğunu düşünmektedir. Âlem, tabiata, tabiatüstü bir neden için izin verecek şekilde yaratılmıştır. O bu görüşü şöyle açıklar:

> "Müdahale fikrinde herhangi bir muğlâklık yoktur. Tabiî dünya içerisinde kapalı bir sistemin nasıl olabileceğine yönelik açık bir anlayış olsa da, çalışma sistemine uygun olarak sistem içindeki faktörlerden kaynaklanan bütün aşamalarda sistemin bizzat kendisinin neden olamayacağı bir şekilde meydana gelir. İhtiyacımız olan şey, 'bir varlık olarak' tabiî dünyaya bakmaktır. Böylece biz tabiatüstü müdahaleyi sisteme dışarıdan bir etki olarak anlayabiliriz."[354]

Burada Mackie 'açık âlem' tasvirinde âlemin dışarıdan yönlendirilen bir şey olmadığı sürece, tabiatta meydana gelen her şeyin tabiî nedenlere atfedilebilir ve böylece tabiat kanunu altında sınıflandırılabilir olduğunu belirtmektedir. Eğer bu, eşyanın nasıl davrandığını ortaya koyuyorsa, tabiat kanununa uymayan herhangi bir şeyin oluşumu, tabiat ötesi nedenlere sahip diye ortaya konulabilir. En azından bilinen hiçbir tabiî

---

[352] Nichols; "Miracles in Science and Theology", s. 704.
[353] Reppert; "Miracles and the Case for Theism", s. 38.
[354] J. L. Mackie; *The Miracle of Theism*, Oxford University Press, Oxford 1982, s. 44.

nedeni olmayan olaylar mantıksal olarak imkânsız olarak kabul edilemez.[355] Aslında mucizede bu anlamda bir çelişki olmadığı Henry Huxley tarafından da ifade edilmiştir. Huxley'e göre tenakuzdan başka 'imkânsız' bir şey bulunmamaktadır. Mantıksal imkânsızlıklardan bahsedilebilirse de tabiî imkânsızlıklardan bahsedilemez. Tabiattaki düzenin bozulabileceği ihtimalini dışlayan düşüncelerin bu iddialarını sağlam bir şekilde temellendirebilmeleri için tabiatı tam olarak bilmeleri gerekir. Hâlbuki tabiatla ilgili olarak böyle bütüncül bir bakış ve kapsamlı bir karar verebilme noktasında bulunmamaktayız.[356]

Bu noktada İslâm düşüncesi içerisinde ele alınan 'sünnetullah' kavramından bahsetmek yerinde olacaktır. İslâm kültürünün klasik dönemleri de dâhil olmak üzere günümüze kadar her dönemde geniş bir kullanım alanına sahip olan bu kavram, tabiat kanunlarının *Kur'an*'daki ismi olarak belirlenmiştir.[357] Bu anlayış doğrultusunda tabiat kanunlarının 'âdetullah' olarak nitelendirilmesi, *Kur'an*'ın 'sünnetullah'ın değişmeyeceğini belirtmesiyle teminat altına alınmış olmaktadır. Bu durum ise sünnetullahın değişmezliği problemini beraberinde getirmiştir. Yani tabiata konulan kanunlar sünnetullah olarak nitelenirse ve 'sünnetullah'ta bir değişmenin olamayacağı mutlak bir gerçeklik olarak ifade edilirse, mucize olarak nitelendirilen olaylar nasıl açıklanmalıdır? Meseleyi ileriki bölümlerde daha detaylı bir şekilde işlemek üzere burada şunu ifade edelim ki, *Kur'an* âlemdeki nedenselliği vurgulamakla birlikte bu nedenselliğin zorunlu olmadığını ifade etmektedir.[358] Dolayısıyla sünnetullah kavramının, Kur'an'ın âleme ve âlemdeki olaylara yaklaşımına yönelik bütüncül bir bakışla daha doğru bir şekilde anlaşılabileceği kanaatindeyiz. Böyle bir bakışla sünnetullah, tabiat kanunlarını ve onlardaki istisnai olayları birarada ele alan bir kavramsal içeriğe sahip olabileceği iddiasındayız.[359]

---

355 A.g.y.
356 Lewis; *Miracles*, s. 56 vd.
357 Özsoy; *Sünnetullah*, s. 36.
358 *Kur'an*'da nedenselliğe vurgu yapan âyetlerden bazıları şunlardır: 87/1-3, 36/38-40, 77/20-23, 16/68. *Kur'an*'da nedenelliğin zorunlu olmadığına işaret eden âyetler ise şunlardır: 25/45-46, 28/71-72, 42/33.
359 Meseleyi, 'Tanrı'nın Ahlakiliği ve İnsan Hürriyeti Açısından Mucize', 'Meydana Gelişinin Mahiyeti Açısından Mucize' ve 'İnsanî Katılım Açısından Mucize' bölümlerinde daha detaylı bir şekilde incelemeye çalışacağız.

Mucize ve tabiat kanunları arasındaki ilişkiyi bir ihlal veya müdahale olarak nitelendirmekten kaçınan bazı düşünürler, 'mucize' diye nitelendirilen olayları 'tevil etme yoluna gitmişlerdir. Özellikle İslâm düşüncesinin son devirlerinde, bilimsel gelişmelerin hızla ortaya çıkmasıyla birlikte tabiat kanunlarına karşı oluşan büyük ilginin bir sonucu olarak bazı Müslüman düşünürler, mucizelerin kural dışı olmadığını vurgulamak istemişlerdir. Bu anlamda özellikle kanunların hüküm sürdüğü ve Allah'ın gelişigüzel müdahalesinin olmadığı bir nesneler dünyasında, hiçbir kanuna uymayan olaylar meydana geliyorsa, bunda mucize inancıyla ilgili olarak ciddi problemlerin doğacağı düşüncesi de etkili olmuştur.[360] Bu anlamda özellikle modern fiziğin öngördüğü determinist âlem anlayışıyla mucizenin karşı karşıya gelmiş olduğu söylenebilir. Yine bugün post-modern fizikte tartışılan determinizm-indeterminizm problemi de neticede teolojik bir alana kaymaktadır.[361] Bu anlayışı benimseyen kimi düşünürler ise mucizelerin bu şekilde aklımızla anlayabileceğimiz bir konuma getirilebileceğini belirtmekte ve onların bilimsel keşiflerin öncüleri olduğuna inanmaktadırlar. Buna göre Hz. Musa'nın taştan su fışkırtan mucizevî asası petrol sondaj aletlerine, Hz. Yakup'un çok uzaklarda bulunan oğlu Hz. Yusuf'un kokusunu alması radyo ve televizyonun uzaktan ses ve görüntü almasına vb. gibi yorumlar yapılmıştır.[362]

Sonuç olarak mucizeleri bilimden destek alarak doğrulama çabası, bilimin otonomluğu ve metodolojisi düşünüldüğünde, en azından şu anda imkânsız görünmektedir. Teizm açısından, Tanrı tarafından gerçekleştirildiği kesin olarak ortaya konulamadığı sürece, mucize-bilim ilişkisi problemli olmaya devam edecek ve mucizelerin son tahlilde bir iman meselesi olarak kalacaktır.[363]

2. MUCİZENİN TEOLOJİK BOYUTU

Polkinghorne mucize probleminin temelde bilimsel değil, teolojik bir problem olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bilim bu tür istisnai olayları açıklayacak karardan yoksundur. Dolayısıyla burada üzerinde durulması gereken en önemli soru, "Tanrı'nın

---

[360] Sıddıkî; *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce,* s. 23.
[361] Kutluer; *Bilgi, Bilim ve İslâm*, s. 54.
[362] Kara; "İslâm ve Pozitivizm", *Bilgi, Bilim ve İslâm*, s. 44.
[363] Aydın Işık; *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yay., Ankara 2006, s. 268.

bugün farklı yarın farklı bir şekilde davranan kaprisli bir sihirbaz" olarak düşünülüp düşünülmeyeceğidir ki, bunun anlamı problemin "kutsal bir karar"la ilgili olduğudur.[364] Bu da kanaatimizce meselenin teolojik bir perspektifle ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

2.1. Mucize-Vahiy İlişkisi

Din felsefesinin iman, ibadet, ahlâk gibi en temel konularından olan vahiy; Tanrı, iman, kutsal kitap, teoloji ve mucize anlayışlarının şekillenmesinde rol oynayan anahtar bir kavram durumundadır. Vahiy olgusu üç büyük din olan Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve İslâm'ın inanç doktrinlerinin temelini oluşturan bir unsurdur.[365] Bu anlamda sahip olunan teolojik alt yapı ve onun belirlediği din anlayışı içerisinde önemli bir işlev üstlenen diğer unsurlar, vahye yüklenen anlama göre şekillenmektedir.

Arapça'da, süratle bildirmek[366], yazı yazmak, ima ve ilham etmek[367] anlamlarına gelen vahiy kavramı, genel anlamıyla peygamberlere gönderilen ilâhî kelâm ve haber anlamında kullanılmıştır.[368] İngilizce'de vahiy kavramını karşılamak üzere kullanılan "revelation" kelimesi[369] ise, "bilginin insana tabiatüstü bir yolla bildirilmesi"[370] anlamıyla kutsal bir iletişim kurma olarak "belirli hakikatlerin insan için bir bildirim yoluyla bilinir kılınması",[371] ya da "gizli olan bir şeyin örtüsünün kaldırılması"[372] anlamlarına gelir. Bu anlamda vahiy ilâhî bir faaliyet şeklidir ve yaratıcı kudret bu yolla insanlarla iletişim kurar, onları bir tutum takınmaya çağırır.[373] Vahiy olgusu sahip olduğu aşkın boyutunun bir uzantısı olarak metafizik yönünün ötesinde epistemolojik bir karaktere de sahiptir.[374] Bu anlamda o, bir bilgi bütünü ve sistemi ortaya koymayı

---

[364] Polkinghorne; "The Credibility of the Miraculous", s. 753.
[365] Hick; "Revelation", s. 189.
[366] Rağıb el-İsfahani; *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul 1986, s. 809.
[367] İbn Manzûr; *Lisânu'l-Arab,* c:15, Beyrut 1956, s. 381.
[368] A.J. Wensinc; "Vahiy", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, c: 13, İstanbul 1977, s. 142.
[369] W.M. Watt; *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, (Çev.: Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 91.
[370] *Oxford Dictionary*, (ed. Christina Rune), Oxford University Press, New York 1988, s. 535.
[371] J. Denniger; "Revelation", *The Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircae Eliade), vol.12, London 1987, s. 356.
[372] Kılıç; *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 6.
[373] Montgomery Watt; *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, (Çev.: Mehmet Aydın), Hülbe Yay., Ankara 1982, s. 25.
[374] Aydın; *Din Felsefesi*, s. 12.

amaç edinir ve bu sistemi tamamlamak için zaman zaman ve gerektiği anlarda ortaya çıkar. Vahiy, onu alan ve ona muhatap olanlara bilgi verir ve yol gösterir.[375] Tüm bunlarla beraber vahiy diğer bilgi kaynaklarıyla meydana getirmiş olduğu koordinasyonun yanında, deney ve akıl alanlarını aşarak, çoğu tekrarı mümkün olmayan[376] özel bir deneyim ve bir iç görüş ile elde edilen Tanrı'nın varlığı, sıfatları, Tanrı-insan ilişkisi açısından insanlara bir gerçeklik görüşü verir.[377] Alston'a göre vahiy, özellikle peygamberli dinlerde Tanrı-insan ilişkisini kuran bir unsur olması yönüyle, diğer inanç unsurlarının temelinde yer almaktadır. Bu büyük dinlerde Tanrı tarafından Musa, Paul, Muhammed gibi seçilen ve böylece Tanrısal otoriteye sahip olan aracılar yoluyla belli hakikatler insanlara sunulmakta ve bu ifadeler *Yeni Ahit*, *Kur'an* gibi kutsal kitaplarda toplatılmaktadır.[378]

Daha önce de belirtildiği gibi "vahiy" kavramı üç semavi din bakımından merkezî bir noktada bulunmaktadır. Bu görüşü kısaca farklı dinî yapılar açısından değerlendirecek olursak şunu söyleyebiliriz: Yahudi ilâhiyatında, "Tanrı hakkındaki kutsal bilgileri insanların kendi düşünceleri ile bilmeleri imkânsız" olduğu kabul edilmektedir. Vahyi ilk defa bir bilgi kaynağı olarak kabul eden Philon'un Yahudi bir din adamı ve filozofu olması dikkat çekicidir.[379] Hıristiyanlıkta ise 'revelation' kelimesinin sahip olduğu düalist anlam örgüsüne bağlı olarak iki çeşit vahiy anlayışı ortaya çıkmıştır. Buna göre asırlarca *Yeni Ahit*'teki ifadeler Tanrı kelâmı olarak kabul edilmiş, İsa'nın hayatı ve faaliyetlerini de içine alacak bir tarzda kompoze edilmiştir. Ancak son dönemlerde bu vahiy anlayışının ciddî tenkit ve eleştirilere uğraması sonucunda, Modern Batı Düşüncesi'nde vahiy farklı bir anlayış ve yoruma dayalı olarak, kutsal kitaplarda toplanan hakikat bildiriminin ötesinde, "Tanrı'nın bizzat kendisini açığa çıkardığı bir faaliyet tarzı olup, insanlarla iletişim kurduğu bir yol" olarak belirlenmiştir.[380] İster bir gerçekliğin bildirim yoluyla ifade edilmesi, isterse gizli olan bir şeyin örtüsünün

---

[375] Hüseyin Atay; "Kur'an'da Bilgi Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c: 16, Ankara 1968, s. 169.
[376] Hilmi Ziya Ülken; *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yay., İstanbul 2000, s. 69.
[377] Watt; *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, s. 98.
[378] W. P. Alston, "Revelation and Miracle", *Religious Belief and Philosophical Thought*, 1963, s. 390.
[379] H.A. Wolfson; "Philo Judaeus", *Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), vol. 6, London, 1967, s. 151.
[380] Watt; *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, s. 23.

kaldırılarak bilinir kılınması anlamında olsun her iki durumda da vahyin bilme, öğrenme ve bilgi ile çok yakın bir ilişkisi vardır.[381]

İslâm düşüncesinde ise kutsal kitap olarak kabul edilen *Kur'an*'daki ifadeler bütününün vahiy ürünü olduğu, bu önerme formundaki ifadelerin peygamberlere farklı bazı yollarla aktarılmış olan Tanrı sözü olduğu kabul edilmektedir.[382] Bu doğrultuda *Kur'an*'da vahiy kökünden gelen kelimelerin geçtiği ayetlere bakıldığında bu ifadelerdeki ortak yönün, bir varlığın diğer varlıklarla ilişki kurması ve iletişime geçmesi anlamına geldiği görülür. Bu anlamda vahiy bir bilgi yolu demektir.[383]

Burada son olarak vahiy bilgisinin diğer bilgi çeşitlerinden farkını şu şekilde ortaya koyabiliriz: Vahiy yoluyla elde edilen bilgi, hem bilgiye konu olan sujesine, hem de obje durumunda olan diğer sujelere açık bir sorumluluk yükler.[384] Vahiy olayında söz konusu otoritenin peygamber olduğu ve onun yaşamış olduğu subjektif tecrübelerin yanında, ortaya koyduğu bütün ifadelerin kendisi için bilgi; başkaları için ise inanç konusu olduğu söylenmiştir. Yine vahyin, bir bilgi iletimi veya bildiriminden çok, ilahî yaratıcı bir faaliyet ve eskatolojik olarak kurtarıcı bir hareket olduğu iddia edilmiştir.[385] İnsan bilgisinin kaynaklarının duyu, deney ve düşünceden ibaret olduğu varsayıldığında, bu bilgi yollarıyla gözle görülen madde âlemi üzerinde inceleme sonucunda bilgi elde edilebileceği ortaya çıkar. Bu anlamda vahiy, görünen sınırlı âlemin ötesinde bir âlemle ilişkili ve o âlemin bilgisini içine alan bir kaynak olarak değerlendirilmelidir.[386]

Şunu hemen belirtmek gerekir ki, vahiy kavramının bir Hıristiyan teolog ile Müslüman din bilimcisinin zihninde çağrıştırdığı anlamlar oldukça farklıdır. İslam düşüncesinde vahiy, belli hakikatlerin özel yollarla bildirimi şeklinde ele alınırken; Batı düşüncesinde farklı vahiy anlayışları ortaya çıkmıştır. Özellikle vahyin metafiziksel yönüyle ilgili olarak meydana gelişi, insanî tecrübeye olan etkisi; epistemolojik olarak, insanı

---

381 Kılıç; *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 7.
382 Watt; *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, s. 24.
383 Muhsin Demirci; *Vahiy Gerçeği*, MÜİFVY, İstanbul 1996, s. 25.
384 Hüsamettin Erdem; *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yay., Konya 1999, s. 125.
385 Hanifi Özcan; *Epistemolojik Açıdan İman*, MÜİFVY, İstanbul 1997, s. 109.
386 Emrullah Yüksel; *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yay., İstanbul 1991, s. 76.

bilgilendirme yönü ve bunun kapsamı, akılla olan ilişkisi; teolojik bir problem olarak ise, iman ile ilişkisi ve kutsal kitaba yansıması gibi konular farklı din ve inanışlar bir yana, bir din içerisindeki farklı anlayışlar tarafından dahi oldukça çeşitli şekillerde ortaya konulmuştur. Bu açıdan, yapılacak çözümlemeler, bu teolojik ön kabuller çerçevesinde değerlendirilmeli ve probleme bu açıdan bakılmalıdır. Bu bölümde vahiy-mucize ilişkisi bu teolojik ön kabuller çerçevesinde şu iki problem bağlamında ele alınacaktır:

1. Dünyadaki Tanrısal faaliyet olarak kabul edilen mucizelerin, Tanrı'nın kendini ifşa etmesi (self-revelation) olarak değerlendirilebilecek bir tür vahiy olup olmadığı,
2. Vahyin olgusal olarak mucizevî bir nitelik arz edip etmediği.

2.1.1. Mucize Vahiy midir?

Vahiy (revelation) İngilizce'de "gizli ve saklanmış bir şeyi bilinir kılmak"[387] anlamına gelir. Hick'e göre üç büyük dünya dini olan Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm'da önemli bir inanç unsuru olarak görülen "vahiy" kavramı,[388] Hıristiyan teolojisinde belli hakikatlerin insan için bir bildirim yoluyla bilinir kılınması veya kutsal gerçekliğin açığa çıkarılmasını hedefleyen dinî bir terimdir.[389] Teolojik anlam örgüsü ile iki farklı temele oturtulan Hıristiyan düşüncesindeki vahiy kavramı, gerçeğin bu şekilde açığa çıkmasının ya insan algısını aşan bir sezgiyle kişilerin ruhsal tecrübeleri veya tarihî olaylar yoluyla meydana gelen bir olgu olarak değerlendirilmiştir.[390] Kanaatimizce, *Yeni Ahit* yazmalarında ve *Kur'an*'da geçen ve 'işaret, alamet, iz, delil' anlamlarına gelen birçok kavramın 'mucize' diye çevrilmesi, bu teolojik arka plana işaret etmektedir.[391] Bu anlam örgüsü içerisinde mucize, yalnızca kutsal bir faaliyet değil, Tanrı'nın yaratma faaliyetine derin bir bakış sunmamıza fırsat tanıyan bir unsurdur. Kutsal güç ve amaç hakkındaki insanî anlayışımızı aşan, Tanrı'nın kendini ifşasının önemli bir parçası

---

[387] *Oxford Dictionary of Current English*, s. 535.
[388] Hick; "Revelation", s. 189.
[389] "Revelation", *The New Encyclopedia Brittanica*, (pub. William Benton), vol. 15, London 1980, s. 783.
[390] "Revelation", s. 784.
[391] *Hebrew Yazmaları*'nda 'ot' (işaret), 'mopet' (sembolik aktivite); *Yeni Ahit*'te 'semenia' (işaret), 'duramis' (güç işareti); *Yuhanna*'da 'pharenom' (ortaya çıkarmak) ve *Kur'an*'da geçen 'ayet, beyyine, burhan' gibi kavramlar 'mucize' diye anlaşılmıştır. Nichols; "Miracles in Science and Theology", s. 701.

olarak anlaşılmaktadır.[392] Daha önce de geçtiği gibi Tillich, *Yeni Ahit* mucizelerinin dinî kullanımına işaret etmek üzere kullanılan 'semenion' (işaret) kavramına dikkat çekmektedir. Tillich'e göre, herhangi bir niteleme yapmaksızın yalnızca 'işaret' kavramının kullanılması, anlatılmak istenen dinî anlamı veremeyeceğinden dolayı yeterli değildir. Bunun yerine 'işaret-olay' kavramının kullanılması daha doğru olacaktır.[393] Bu konudaki görüşlerini 'vecd anlayışı' çerçevesinde belirleyen Tillich, vecd halinin, zihnin makul yapısını bozmayacağı gibi, vahyin sırrını veren işaret olaylar olarak mucizelerin de varlığın realitesini bozmayacağını belirtmektedir.[394] Bu anlayış doğrultusunda vahiy, ilâhî olarak ifade edilmiş olan hakikatlerin bildiriminden ibaret değil, insanlık tarihi içindeki ilâhî fiillerin kendiliğinden açığa çıkması şeklinde anlaşılmıştır. Dolayısıyla Tanrı'nın kendisini açığa çıkardığı olaylardan hareketle, vahyin önermelerde değil, tarihî olaylarda meydana geldiğini kabul eden önerme formunda olmayan bir vahiy anlayışı ortaya çıkmıştır.[395] Bu vahiy anlayışı genel olarak, vahyin kutsal bir şekilde teminat altına alınan gerçeklerin ilanı olduğunu değil, "Tanrı'nın insanlık tarihi ve insanî tecrübe yoluyla tarihte meydana gelen olaylarda kendi aktivitesini ortaya koyduğu kutsal bir açığa çıkma faaliyeti"[396] olduğu görüşünü savunur. Buna göre vahyin yeri, önerme formunda bildirilmiş ifadeler değil, tarihî olaylardır. Onun içeriği ise, Tanrı hakkındaki gerçekler değil, fiillerinde kendisini ortaya koyan "yaşayan Tanrı" (living God) anlayışıdır.[397] Bu anlayış, Tanrı'nın sadece peygamberlere değil, bütün insanlığa izzetiyle tecelli ettiği şeklinde anlaşılmıştır.[398] Evans da benzer bir şekilde Tanrısal ifşa olarak nitelendirdiği vahyin iki şekilde ortaya çıktığını belirtmektedir: Birincisi genel olarak ve yaratılanlar vasıtasıyla, diğeri ise zamanın belli bir noktasında belirli kimselere ve belli şekillerde.[399]

Önerme merkezli vahiy anlayışının hangi teolojik kökene bağlı olarak ortaya çıktığı konusunda bir saptamada bulunan Hick, bu teorinin doğal teoloji ile vahyedilmiş teoloji arasındaki ayrımın bir sonucu olduğunu belirtmektedir. O'na göre, doğal teoloji, ilâhî

---

[392] Polkinghorne; "The Credibility of the Miraculous", s. 755.
[393] Tillich; *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, vol. 1, Chicago 1951, s. 115.
[394] Tillich; *Systematic Theology*, vol. 1, s. 116.
[395] Hick;"Revelation", s. 190.
[396] Hick; *Philosophy of Religion*, s. 68.
[397] Hick; "Revelation", s. 192.
[398] Abdülgaffar Aslan; *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 11 vd.
[399] Evans; "Tanrı'nın Özel Fiilleri: Vahiyler ve Mucizeler", s. 231.

vahiyden yararlanmaksızın insanî düşünce ile Tanrı ve Tanrı ile ilişkisi yönüyle yaratılmış âlem hakkındaki tüm gerçeklerin bilinmesidir. Bu da saf insan aklı tarafından elde edilen teolojik gerçekler topluluğu anlamına gelir ki bu, insanlara doğuştan verilen bir bilgi türü olabileceği gibi, Tanrı'nın kendi kendisini fizikî tabiatta açığa çıkarması şeklinde gerçekleşebilir.[400] Deninger'in ifadesi ile "Tanrı özü itibariyle sır olan bir Tanrı'dır. İnsanlar tarafından bilinebilmesi, O'nun kendisini ifşâ etmesi ile ve ancak kendisini bilinir kıldığı kadarıyla mümkündür."[401]

Şunu ifade edelim ki, önerme merkezli vahiy anlayışında göz ardı edilen insanî tecrübe ve etkinlik, vahyeden aktif bir Tanrı karşısındaki pasif konumdan kurtulmuştur. Böylece önerme merkezli olmayan vahiy anlayışında, tarihte ortaya çıkmış olan olaylardaki insanî etkinlik önemsenmiştir. Bunun sonucunda zâtî Tanrı karakterine yeni bir vurgu yapılmış ve tarihsel olaylara müdahale eden, kutsalla insan arasındaki ilişkiyi teolojik gerçeklerin kabul ve bildiriminden daha kapsamlı bir noktada ele alan bir vahiy düşüncesine ulaşılmıştır.[402] Bu vahiy anlayışının temelinde, "Eğer Tanrı'nın amacı kendi şahsî varlığıyla insanı karşılaştırmaksa, bunu neden kendi kutsal güç ve lütfunu dünyevî olaylarda açığa çıkarma yoluyla daha belirgin bir şekilde yapmasın?"[403]sorusu vardır. Problemi biraz daha somutlaştıracak olursak, sözgelimi *Eski Ahit* peygamberleri, kendi zamanlarındaki olaylarda İsrail ve çevresindeki milletlerarası ilişkileri, Tanrı'nın İsrail halkıyla olan diyalog ve yol gösterimiyle beraber cezalandırmasını da görmüşlerdir. Coğrafî, ekonomik, sosyal ve politik faktörlerin bir sonucu olarak tarihsel anlayış tarafından betimlenen kayıt ve olaylar içinde somutlaşmış bir tarih yorumunda bunlar, Tanrı'yla İsrail halkı arasında yüzyıllar boyunca süregelen bir iletişim olarak görülmüştür.[404] Bu süreç sonucunda tarih içerisinde yaşamış oldukları bu olaylardaki deneyimleri ile onlar, Tanrı'nın çevrelerindeki dünyada aktif bir şekilde etkinliğini ortaya koyduğunu görmüşlerdir. Nichols, Hıristiyan teolojisinde mucizelerin geleneksel olarak, "Tanrı'nın dünyadaki aktivitesi" olarak anlaşıldığını belirtmektedir.[405] *Yeni Ahit*'in *Yuhanna* nüshasında bu anlayış şöyle açıklanmaktadır: "İsa birçok işaret yaptı.

---

[400] Hick, *Philosophy of Religion*, s. 61.
[401] Deninger, "Revelation", s. 357.
[402] Hick; *Philosophy of Religion*, s. 68.
[403] Hick; *Philosophy of Religion*, s. 69.
[404] Hick, *Philosophy of Religion*, s. 70.
[405] Nichols; "Miracles in Science and Theology", s. 701.

Ancak bunlar İsa'nın Mesih ve Tanrı'nın oğlu olduğuna inansınlar diye yapıldı." Böylece mucizeler Tanrı'nın kendisini insanlara açmasının bir parçası ve Tanrı'nın gücünün bir işaretidir.

Bu vahiy anlayışı iki temel noktaya dayanır. Bunlardan birincisi, Tanrı'nın kendisini açığa çıkardığı tarihî olaylar[406] ve bu açığa çıkarma faaliyetinin gerçekleştiği olayların insanî etkinliğin katılımı sonucu tecrübe edilerek anlamlı kılınmasıdır. Aslında görebildiğimiz kadarıyla bu tür bir vahiy anlayışında sıkça bahsedilen "kişisel karşılaşma" veya "tarihsel olaylarda açığa çıkma" gibi kavram gruplarından ne anlaşıldığı tüm yönleriyle birlikte ortaya konulmamışsa da, kanaatimizce mucizeler yoluyla yaşanan türden bir deneyim kastedilmiştir. Yani buradaki asıl vurgu, Tanrı'nın dünyevî olaylarda kişisel olarak ortaya çıkması üzerinedir.

Bu noktada Hick'in üzerinde önemle durduğu önerme merkezli olmayan vahiy anlayışı ve Tanrı'nın kendisini tarihte ortaya çıkarması görüşünün daha iyi anlaşılması açısından, Watt'ın İslâm düşüncesinde de böyle bir vahiy yorumu olduğu iddiasını gündeme getirmek istiyoruz. Bu iddiaya göre Watt, böyle bir vahiy anlayışının açık bir şekilde olmasa dahi geleneksel İslâm düşüncesinin içinde var olduğunu düşünmektedir. Ona göre,

> Son yıllarda Hıristiyan düşünce hayatında görülen önemli akımlardan birine göre, vahiy, Tanrı'nın bir faaliyetidir. Vahiy aktivitesinde Tanrı bizzat kendisini malum eder... İslâm kelamcıları, bu şekilde bir vahiy kavramı üzerinde pek fazla durmamışlardır. Buna rağmen bu görüş İslâm'a yabancı değildir. O, açık bir şekilde olmasa da, gelenekleşmiş İslâmî görüş içinde vardır. İslâm'a göre Allah, daha önce yaşamış olan insanlara nasıl peygamber gönderdi ise Hz. Muhammed'i de vakti gelince peygamber seçip öncelikle Mekke halkına gönderdi ve bu yolla onlara ilahi mesajını iletmiş oldu. Hz. Muhammed'in seçilmesi ve ona vahiy gelmesi, Allah'ın faaliyette olduğunu göstermektedir... Zamanla Hz. Muhammed'in vazifesi bir "uyarıcı" veya haber ileticisinin görevini çok aştı.

[406] Bu vahiy anlayışının tarih ve mucizeyle ilişkisi şöyle de ifade edilebilir: "Tarih, teolojinin en kapsamlı ufku ve Allah hakkında bilgi vahiy alanıdır, zira bütün teolojik soru ve cevaplar, Tanrı'nın insanla birlikte düşünüldüğü bu tarih çerçevesi içinde daha büyük bir anlam taşır. Allah yaratıcı kudretinin yanında canlı ve irade sahibi varlıklar üzerinde etkin olan sıfatlarıyla kendini tarih içinde göstermekte ve tabiattan farklı olarak, insana yaptığı her türlü hitap ve yol gösterme yine bu süreçte gerçekleştirmektedir." Şaban Ali Düzgün; *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ankara 2005, s. 215.

> Allah'ın elçisi ve peygamberi olarak, Hz. Muhammed mü'minler topluluğunun işlerini yönetmek zorunda idi. İşte Peygamber'in bu şekildeki faaliyetlerini de Allah'ın faaliyeti olarak görüp değerlendirmek mümkündür.... O halde Hıristiyanlıktaki vahiy kavramı hakkında yukarıda söylenenler, İslâmî vahiy kavramı için de aynen söylenebilir.[407]

Watt, Tanrı'nın Hz. Muhammed'i peygamber olarak seçip Mekke halkına göndererek ilâhî mesajını iletmiş olduğunu iddia etmektedir. İşte Hz. Muhammed'in seçilmesi, ona vahiy gelmesi, Tanrı'nın faaliyette olduğunu gösterir ve peygamberin İslâm toplumundaki işlerini de bu bağlamda değerlendirir.[408] İslam vahyinde vahyedilen şey bir dizi hakikat iken, Watt'ın sözünü ettiği son dönem Hıristiyan düşüncesinde vahyedilen şey Allah'ın Zâtı'dır. Bu son anlayışta vahiy faaliyeti ile Allah'ın Hz. İsa'ya hulul etmesi aynı anlama geldiğinden Watt, Vahiy aktivitesinde Tanrı bizzat kendisini malum eder demekte ve bu bağlamda Hz. Peygamber'in faaliyetlerinin de Allah'ın faaliyeti olarak değerlendirilebileceğini savunmaktadır. Bunu söylemek, bir anlamda, Hıristiyanlıktaki hulûl inancını İslam itikadına uyarlamak anlamına gelmektedir.[409]

İfade etmek gerekir ki, Watt'ın işaret ettiği şekilde kendi devrinin olayları hakkında Kur'an-ı Kerim'i önemli bir kaynak olarak görüp, mazideki olaylar hakkında Mekke'de cari olan tarihî fikirleri yansıtmaktan başka bir şey yapmadığını öne sürmek, Kur'an'ın yukarıda niteliklerini saydığımız anlamda bir vahiy ürünü olmadığı manasına da gelebilir. Benzer şekilde Jung psikolojisi bağlamında değerlendirip Kur'an'daki sözlerin kaynağının Hz. Muhammed'in şuuraltı olduğunu modern bir görüş olarak takdim etmek[410] de İslam vahyinin ilahi niteliği ile uyuşmaz. Çünkü bunu söylemekle Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed'in yaşadığı kültürün ürünü olduğunu söylemek arasında fark kalmayabilir.[411]

Watt'ın iddiasını İslam'ın Kur'an tasavvuru açısından da kabul etmek mümkün değildir. Kur'an, Allah'tan gelen hakikatleri muhtevi olduğundan kelâmullahtır ve bu sebeple de

---

[407] W. M. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, terc. Mehmet S. Aydın, (Ankara, 1982), ss. 24-25.
[408] Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s. 24.
[409] Recep Kılıç; "Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 51, Ankara 2010, s. 11.
[410] Watt; *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s. 149.
[411] Kılıç; "Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi", s. 12.

hatadan münezzehlik yani evrensellik iddiası taşır. Watt'ın sözünü ettiği Tanrı'nın kendisini malum ettiği vahiy anlayışında ise kelâmullah, Tanrı'nın kendisine hulûl ettiği Hz. İsa olduğundan hulûl olayının tarihî vesikası durumunda olan Kitap, tarihseldir ve hatadan münezzehlik iddiası taşımaz.

Bütün bu açıklamalar ışığında mucizelerin, özellikle Modern Hıristiyan Teolojik Düşüncesi içerisinde yer alan 'önermesel olmayan vahiy'[412] anlayışında yer alan Tanrısal aktivite ile örtüştüğü ortaya çıkmış olmaktadır. Mucizenin bu anlamda bir vahiy olduğu söylenebilir. Şimdi ise vahyin mucizevî oluşu hakkındaki probleme geçmek istiyoruz.

2.1.2. Vahiy Bir Mucize midir?

Önerme merkezli vahiy anlayışı, dinî gerçeklik bütününün önermeye dayalı formlar içerisinde ifade edilmek suretiyle bildirilmesi anlayışını ifade eder. Buna göre, bu dinî gerçekler bilgisi, kişinin kurtuluşu için gereklidir. Bu anlayışa göre vahyin tarifi, "Tanrı ile insan arasındaki iletişimi sağlayan ve böylece suje ile obje arasında kurulmuş olan mevcut zihnî ilişkiye bir canlılık getiren, Tanrı'nın kendisini insana açma faaliyetidir."[413]

Vahyin mucizevî bir bildirim türü olduğu şeklindeki anlayış *Eski Ahit*'te, "Tanrı vahiy kanalıyla kendini İsrailoğulları'na bildirmektedir" şeklinde ifade edilmektedir.[414] Her ne kadar önerme merkezli vahiy anlayışının tam olarak ne zaman ortaya çıktığı konusunda bir görüş birliği yoksa da,[415] Hick onun 13. yüzyılda Thomas Aquninas tarafından ortaya konulduğunu düşünmektedir.[416] Bu şekilde Ortaçağ'a hâkim olan vahiy anlayışı bugün Roma Katolikliği'nin kabul ettiği geleneksel formu ifade eder. Katolik Ansiklopedisi'nde vahiy "Dinî gerçekliklerin Tanrı tarafından doğal yolların dışındaki bir yolla akıl sahibi bir varlığa bildirilmesi" olarak tanımlanmıştır. Aynı şekilde

---

412 Önerme merkezli vahiy anlayışı, dinî gerçeklik bütününün önermeye dayalı formlar içerisinde bildirilmesi anlayışını ifade eder. Buna göre, bu dinî gerçekler bilgisi kişinin kurtuluşu için gereklidir. Önerme merkezli vahiy anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Hick, *Philosophy of Religion*, s. 60 vd.
413 Hick, "Religious Faith as Experiencing as", *A John Hick Reader*, (ed. Paul Badham), International Trinity Press, London 1970, s. 46.
414 Aslan; Kur'an'da *Vahiy*, s. 11.
415 Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 54.
416 Hick, "Revelation", s. 191.

1870'deki Vatikan Konsili'nde tanımlanan vahiy, Hick tarafından "Tanrı'nın lütfuyla ilham edilen doğaüstü bir fazilet olarak"[417] bildirilmiştir. Alston, bu tür bir bildirim faaliyetinin mucizevî niteliğini anlatırken şunları söylemektedir: "Birçok dinde belli dönemlerde Tanrı'nın seçilmiş kimselere belli gerçekleri bildirdiğine inanılmaktadır. Bu durumda Tanrı'dan mesaj alan kişi istem dışı bir cebir ile transa geçmek suretiyle belli kelimeleri yazmak veya konuşmak durumunda kalır. Bu tecrübede alıcı, kendi içinden veya dışarıdan daha sonra anlamlandıracağı kelimeler duyabilir veya görsel bazı unsurlarla karşılaşabilir. Bütün bu durumlarda o, bu tecrübenin Tanrı tarafından tabiatüstü bir şekilde meydana getirildiğini düşünmektedir."[418] Alston'a göre, St. Paul'ün mektuplarında örneklerini görebileceğimiz bu durumlarda Tanrı, belli hakikatleri alıcıya bildirmektedir.

Bu şekilde doğrudan *Kitab-ı Mukaddes* ile temellendirilmiş ve Tanrı sözü olarak değerlendirilmiş vahyin içeriğini önerme formunda açıklanan gerçekler bütünü ve kutsal olarak doğrulanmış gerçeklerin bildirimine dayalı olan vahiy teorisi oluşturmuştur. Hick'e göre, ortaya konulduğundan beri Hıristiyanlık düşüncesinde uzun süre kesin bir hâkimiyet kuran teolojik yapının tamamlayıcısı bu vahiy anlayışı olmuştur.[419] İslâm inancına göre de vahiy, "Allah'ın kullarına bildirmek istediği hidayet ve buyruklarını, onların arasından seçtiği peygamberlerine, insanların alışık olmadığı gizli ve süratli bir yolla bildirmesidir." [420] Dikkat edilirse bu tarifte vahyin mucizevî yönü, onun öznel bir tecrübe olmasıyla ortaya konulmuştur. Bu anlamda Hz. Muhammed bu tecrübeyi sadece yalnız kaldığında değil, bir topluluk içinde bulunduğunda dahi yaşamış olmasına rağmen, topluluğun diğer fertleri bu durumun açıkça farkına varamamışlardır.[421]

Önerme merkezli vahiy anlayışı doğrultusunda ortaya çıkan Kutsal Kitap anlayışına göre *Yeni Ahit*, bu düşünce sisteminde açıklanan kutsal gerçeklerin yazıldığı ve bütün insanlık için erişilebilir kılındığı bir kitap olarak yerini bulmuştur. Bunun sonucu olarak, Tanrı tarafından açıklanan ve insanlar tarafından inanılan vahiy, kutsal metinlerde yazılmış ve kilise inancının teolojik bilgi bütünü olarak sistematize edilmiştir. Aslında

---

417 Hick, *Philosophy of Religion*, s. 61.
418 Alston; "Revelation and Miracle", s. 390.
419 Hick, *Philosophy of Religion*, s. 61.
420 Demirci; *Vahiy Gerçeği*, s. 26.
421 Demirci; *Vahiy Gerçeği*, s. 39.

Hıristiyan düşüncesinin önemli devirlerinin tümünde *Kutsal Kitab*'ın Tanrı Kelâmı olarak isimlendirildiğini ve vahiyle bir tutulduğunu belirten[422] Hick, *Yeni Ahit*'in de İlâhî yazarın meydana getirdiği en son varlık olarak kabul edildiğini belirtmiştir. Buna göre o, bir insan tarafından yazılmıştır. Fakat insanın buradaki fonksiyonu fiziksel bir yazma işinden farklı değildir. Düşünsel yön ise, Kutsal Ruh tarafından idare edilmiştir ki, Birinci Vatikan Konsili'nde de "Yazarın Tanrı olduğu ve Kutsal Ruh'un yönlendirmesi sonucunda yazıldığı"[423] söylenmiştir. Evans vahyin mucizevî oluşunun öneminden bahsederken, "eğer mucizenin gerçekleşmesi imkânsız ise, bu durumda en azından özel vahyin bir türünün imkân dışı kalacağını" ifade etmektedir. Zira vahiy tam anlamıyla natüralistik izahı yapılabilir bir fiil olarak görülemez.[424]

Önerme merkezli vahiy anlayışı vahyin bir anlamda tarihî olduğunu inkâr etmez. Vahyin tarihî süreç içinde meydana geldiği açıktır. Ancak İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışı ve İsa Mesih'in tarihte yaptığı iş gibi belirli tarihî olayları kabul edip yorumlamakla beraber, kelimenin tam anlamıyla, tarihî olarak kabul edilemez. Çünkü o tarihte meydana gelmiş olayların kendilerinin vahiy olduğunu kabul etmez. Bu anlayış önerme formunda Tanrı kelâmı bulunmadıkça hiçbir şeyi vahiy olarak görmez.[425] Belirtmek gerekir ki burada "Tanrı ya kendisini tarihte vahyeder ya da önermeler vahyeder" türünden bir dikotomik durum söz konusu değildir. Bu anlamda zati bir Tanrı inancı önermesel bir bilginin elde edilmesine indirgenemez. Burada daha çok birbirini destekleyen iki unsurun bir arada bulunduğu bir süreçten bahsedilebilir. Evans'ın da belirttiği gibi, "Bir kimseyi tanımak veya bilmek, onun hakkında bir bilgiye sahip olmaya indirgenemez."[426]

Sonuç olarak, önerme formundaki vahiy ifadelerinin mucizevî bir bildirim yoluyla aktarıldığı, hatta İslâm Düşüncesi'nde vahyin kendisinin bizzat mucize olduğu düşüncesinden hareketle vahyin bu anlamda mucize olduğu ifade edilebilir.

---

422 Hick, "Revelation", s. 192.
423 Hick, "Revelation", s. 191.
424 Evans; "Tanrı'nın Özel Fiilleri: Vahiyler ve Mucizeler", s. 232.
425 Kılıç; *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 54 vd.
426 Evans; "Tanrı'nın Özel Fiilleri: Vahiyler ve Mucizeler", s. 238.

2.2. Tanrı'nın Ahlakiliği ve İnsan Hürriyeti Açısından Mucize

Mucizenin teolojik yönden değerlendirilmesinde ortaya çıkan en önemli problemlerden birisi, şüphesiz mucizeyle Tanrı'nın ahlakîliğinin, özellikle de adil oluşunun bir arada nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ortaya çıkmaktadır. Meselenin değerlendirmesine geçmeden önce vurgulanması gereken temel nokta ise, konunun sınırlandırmasının doğru bir şekilde yapılmasının gerekliliğidir. Tahmin edileceği üzere bu problem, birbiriyle ilişkili birçok alana dal budak salmakta, bu alanların tamamı hakkında detaylı açıklamalarda bulunmak ise konunun asıl bağlamının gözden kaçırılma tehlikesini içermektedir. Bir yandan Tanrı'nın ahlâklı ve adil olduğundan bahsederken, diğer yandan onun âleme müdahale ederek kurulu düzeni zaman zaman yarıda kesmesinin felsefî ve teolojik açıdan birçok probleme neden olduğunu belirtmek gerekmektedir. Öncelikle ahlâk olgusunun Tanrı'ya atfedilebilirliği birçok dinî ve felsefî düşünce tarafından oldukça geniş bir yelpazede tartışılmıştır.[427] Genel anlamda "Tanrı hakkında konuşmanın mahiyeti" problemini ilgilendiren böyle bir çaba, özellikle kudret, adalet, irade gibi Tanrısal sıfatların birbirine zarar vermeden bir uyum içerisinde nasıl anlaşılması gerektiğini gündeme getirmektedir. Bu konuda ortaya çıkan yaklaşımlardan bir kısmı, Tanrı'nın mutlak kudret ve iradesine vurgu yaparak onu 'despot bir hükümdar' şeklinde anlamış, diğer bir kısmı ise salt bir sevgi veya felsefî düşünce objesi haline getirerek, onun ibadete layık olma, ahlâkî niteliklere sahip olma gibi vasıflarını gözden kaçırmıştır. Tanrı'nın aşkınlığı fikrinden yola çıkarak, O'na olumlu veya olumsuz hiçbir sıfatın atfedilemeyeceğini iddia eden 'negatif teoloji'[428] anlayışı, bizi hakkında hiçbir şekilde fikir sahibi olamayacağımız bir Tanrı'yla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu durum ise mucizeler bağlamında insan hürriyeti, âlemdeki kötülüklerin nasıl anlaşılması gerektiği, dinsel anlamda imanın mahiyeti gibi başka problemlere kapı aralamaktadır. Tanrı'nın âlem üzerindeki mucizevî faaliyetinin, onlara

---

[427] Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Sinan Öge, *Allah'tan Âleme İlâhî Fiiller*, Araştırma Yay., Ankara 2009, s.103 vd.

[428] Bu yaklaşıma göre, Tanrının varlığı her türlü düşünceyi, kavramı ya da benzetmeyi aşmaktadır. Dolayısıyla, "Tanrı'ya atfedilen mesela 'iyilik', 'güçlülük' gibi her türlü pozitif sıfatlar olumsuzlanmak durumundadır. Çünkü bunlar bizim 'iyilik' 'güçlülük' kavramlarından anladığımız ya da çıkarımda bulunduğumuz sıfatlardır. Nihai anlamda olumsuzlama da temelde bizim olumlu yani sonlu düşüncelerimizin ürünü olduğundan bir kenara bırakılmak zorundadır. Tanrı'nın kendisi, kendi en basit formunda ne düşünülebilir ne de hakkında bir şey söylenebilir. Bundan dolayı Tanrı her türlü olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı ifadelerin üzerindedir." Arslan Topakkaya; "Nikolas Von Kues'ta Negatif Teoloji", *Bilimname* IX, 2005/3, Kayseri, s. 106.

şahit olanların inanç hürriyetleri üzerinde zorlayıcı bir etkisinin olup olmadığı, eğer bu şahitlik inancın oluşması lehine bir etkide bulunuyorsa, onun niçin yalnızca bazı kimselere has kılındığı, mucizelerin bir kısmının bizatihi âlemde kötülüğe neden olup olmadığı gibi problemler çözülmesi pek kolay görünmeyen problemlerdir.[429]

Öncelikle belirtmek gerekir ki, ahlâk kavramının hem tamamen iyi hem de sınırsızca kudretli bir varlığa atfedilmesini tutarsız gören anlayışlara hak vermek ilk bakışta mümkün görünmemektedir. Sözgelimi, İslâm Düşüncesi içerisinde Mutezile Allah'ın adalet sıfatını merkeze alırken Eşarîler ise kudret sıfatını ön plana çıkarmıştır. Bu ikincisinde esas olan, Allah'ın evrendeki sürekli tasarrufunu teminat altına almak ve her bakımdan sonsuz ve sınırsız bir ulûhiyet düşüncesini ortaya koymaktır.[430] Zira kudret ve ilim sıfatlarının Tanrı'ya atfıyla başka bir varlığa atfının ahlâkî yetkinlik açısından aynı sonuçlar doğurmayacağı kesindir. Ancak, bu konuda Tanrısal kararı mutlak doğru kabul ederek, "Tanrı'nın iradesiyle ahlâkî dengeler arasında bir özdeşliğin bulunduğunu kabul etmek, bir dizi linguistik, epistemolojik, mantıkî, ahlâkî ve hatta dinî problemin doğmasına neden olabilmektedir."[431] Tanrı tarafından belirlenmiş bir evren anlayışının insan özgürlüğü konusunda çıkaracağı sorunların farkında olan Kant'a göre, saf aklın özgürlüğü ispatlayamayacağı açıktır. Bu doğrultuda determinizm fenomen âlemine, özgürlük ise numen âlemine aittir. Dolayısıyla numen âlemin saf akılla anlaşılamayacağı Kant sisteminde özgürlük problemi pratik akılla çözülmeye çalışılmıştır. Böylece Kant, probleme insan özgürlüğünü Tanrı ve ahiretle birlikte bir postüla olarak kabul ederek bir çözüm üretmeye çalışmıştır.[432] Sözgelimi, 'mutlak belirleyici' olarak kabul edilen Tanrı anlayışındaki faaliyet düşüncesinin, insanî özgürlüğe hiçbir alan bırakmayacağını iddia edilmektedir.[433] Bu düşünceye göre, bir yandan özgür iradeyi savunmak suretiyle insanların eylemlerinin doğa yasasına bağımlı olmadığını söylerken, diğer yandan da Tanrı'nın mucizeler yoluyla insanların davranışlarını belirlediğini kabul etmek, açık bir tutarsızlıktan başka bir şey değildir.

---

[429] Sözgelimi *Kur'an*'da geçen ve mucizevî bir şekilde gerçekleşmiş olan, bazı kavimlerin helâk edildiği olaylar bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu konudaki ayetlerden bazıları için bk. *Kur'an*; 6/6, 10/13, 19/74, 19/98, 20/128, 32/26, 50/36.
[430] Aydın; *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 156.
[431] Mehmet Aydın; *Tanrı-Ahlâk İlişkisi: Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde*, TDVY, Ankara 1991, s. 171. Bu eser bundan sonraki atıflarda *Tanrı-Ahlâk İlişkisi* şeklinde geçecektir.
[432] I. Kant; *Pratik Usun Eleştirisi*, (Çev.: İ. Zeki Eyuboğlu), Say Yay., İstanbul 2001, s. 169 vd.
[433] Alston; "Divine Action", s. 52.

Hâlbuki insandaki özgür iradeyi korumak için, insanların davranışını salt fiziksel, kimyasal vb. yollarla yapan her türlü determinist açıklamaya karşı çıkılmalıdır. Bu anlamda tabiî yasaların hükmünü kaldıracak olursanız mucize olanağını da ortadan kaldırmış olursunuz. Zira mucizeler, her zamanki olguları yöneten yasalara karşı meydana gelmektedirler. Russell'ın, Tanrı inancını, 'insan özgürlüğü anlayışına yakışmayan bir inanç olarak' kabulünün haklı olup olmadığını, sahip olunan Tanrı anlayışı belirleyecektir. Sözgelimi, Tanrı'yı ne kural koyucu bir despot ne de kaba bir ahlâkçı olarak gören, onun en önemli yanının 'sevgi' olduğunu düşünen 'süreççi' bir Tanrı anlayışını bu yaklaşımla itham etmek kolay değildir.[434] Dolayısıyla determinizm problemi, bir yönüyle de bir ahlâk problemi olarak karşımıza çıkmaktadır.[435] Özetle ifade edecek olursak problem, Tanrısal irade, doğa yasalarının işleyişi ve insanın özgür iradesi şeklinde sayabileceğimiz üç unsurun birbiriyle nasıl ilişkilendirileceği meselesidir.

Buna göre mucize olgusunda açığa çıkan, Tanrı'nın bir kısım hakikatleri açıklamak için kullarından bazılarına sıra dışı bir tecrübe yaşatması,

1. Bu olaylara şahit olanların inanmaya zorlanarak özgürlüklerinin ellerinden alınması,
2. Tanrı'nın keyfî bir uygulaması sonucu böyle sıra dışı bir yol gösterime muhatap olmayanlar açısından bir haksızlığın doğmuş olması, gibi ahlâkî açıdan problemli sonuçlara neden olmaz mı?

Kanaatimizce anlatmaya çalıştığımız bu problemler, doğrudan doğruya mucize-iman ve dolayısıyla 'hidayet' ilişkisi konularını gündeme getirmektedir. Her ne kadar bu konu sıradan bir müminin zihninde ileri derecede rahatsız edici bir problem olarak belirgin bir şekilde yer almasa da, "ontolojik ve ahlâkî alanlarda Allah üzerinde konuşma ve onu niteleme tatil edilirse, dinî tecrübe ve dinî hayatın önemli ölçüde yara alacağı yadsınamaz bir gerçektir."[436]

---

434 Mevlüt Albayrak; *İbn Sîna ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s. 136.
435 Aydın; *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 162.
436 İlhami Güler; *Allahın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2007, s. 48.

Mucizenin iman ile ilişkisi iki açıdan ele alınabilir. Bunlardan birincisi, mucizenin imana yol açan bir unsur olarak kabul edilip edilemeyeceği meselesidir. Bu meseleye olumlu cevap verenlere göre, peygamberlerin, iddialarını tasdik ettirmeleri için, mucizelere ihtiyaçları vardır. Zira insanlar peygamberlerin Tanrı tarafından gönderildiğini ve onlar tarafından açıklanan hakikatlerin doğru olduğunu ancak buna benzer olağanüstü olaylarla bilebilirler.[437] Eşarîlik ve Maturidîlik gibi kelâmî ekoller bu görüşü savunmaktadırlar.

Bu noktada, konunun daha sağlıklı bir değerlendirmesine yardımcı olacağı düşüncesiyle, kelâmi düşüncede mucize kategorilerinden birisi olarak yer alan 'hidayet mucizeleri' kavramını, gündeme getirmek istiyoruz. Öncelikle, "hidayet" kavramı, "*Kur'an*'a göre varoluştaki işaret ve semboller üzerinde algı, anlama, düşünme aktlarını yoğunlaştırarak, önyargısız, etkin kullanabilen, doğru değerlendirme yapabilen ve ahlâki bir saik ile Allah'ı aramaya yönelenlere yardım etmektedir."[438] Özellikle bir meydan okuma (tehaddi) sonrasında meydana gelen bu mucizelerin, insanların -doğruları kabule meyilli, önyargıdan uzak, akıllı, mantıklı ve sağduyu sahibi kişilerin- yakîn ve kanaatleri üzerinde etkili olduğu kabul edilir.[439]

Diğer yandan, mucizelerin hidayet ve iman için gerekli olduğu görüşü oldukça eleştirilmiştir.[440] Hamidullah, 'mucize, peygamberliğin delili midir?' şeklinde sorulacak bir soruya yanıtının 'hayır' olacağını belirtmektedir. Ona göre, daha önce de belirtildiği gibi mucizeler son tahlilde tarihî olaylardır. Eğer "itibara şayan rivayetlerle sabit olmuşlarsa kabul edilebilirler. Bunun ötesinde, bir peygamberin tebliğ ettiği şeylerin sıhhatinde mucizenin ayrıca bir rolü olamaz."[441] Zira peygamberlerin öğretileriyle mucizeler arasında (sözgelimi Hz. Musa'nın peygamberlik iddiasıyla asanın yılana dönüşmesi arasında) bir ilişki kurulamaz. Bu görüşü savunanlara göre iman ve hidayet bir mucizenin eseri değil, Tanrısal takdir ve onayın bir sonucudur.[442] Özellikle 'Onlara melekleri indirseydik, ölüler onlarla konuşsaydı ve her şeyi onların karşısında bir araya

---

[437] Akbulut; *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 18.
[438] İlhami Güler; *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s. 69.
[439] Bulut; *Kur'ân Işığında Mucize ve Peygamber*, s. 62.
[440] İbn Rüşd'ün bu konudaki eleştirilerinden 27. sayfada bahsedilmişti.
[441] Hamidullah; *Konferanslar,* s. 4.
[442] Cemil Sena; *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 218.

getirseydik, Allah dilemedikçe yine iman etmezlerdi'[443] ayeti, bu görüşü savunanların temel dayanağı olmuştur. Karaman'a göre de "mucize, peygamberlerin sıdkını tasdik etmek, insan-ı kâmil ve mürşit olduğunu söyleyen veya söylenen hakkında insanın büyüklüğünü tasdik etmek için bir vesileden ibarettir."[444] Kanaatimizce mucizelerin imana neden olması, onlara şahitlik edenler üzerinde mücbir bir neden olmaktan çok, insanın Allah'a yönelmesinin ve ahlâkî gayretinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Yoksa teistik sıfatları haiz bir Tanrı'nın ahlâkî açıdan keyfi davranması, birçok açıdan kabul edilemez bir durum meydana getirmektedir. Ayrıca, *Kur'an*'da bireyin hidayetini kendi tercihiyle gerçekleştirdiğini ifade eden ayetlerde, insanın irade ve kudret sahibi olduğuna, bir hareket serbestisi içinde bulunduğuna ve bu yüzden sorumlu tutulacağına vurgu yapılmaktadır.[445]

İşte bu noktada, 'imanın mucizeleri kabule yol açıp açmadığı' problemini gündeme getirmek istiyoruz. Bu yaklaşıma göre, mucizelere inanmak, nihayetinde bir iman meselesidir. Eğer siz mutlak anlamda kadir, her şeyi bilen bir Tanrı'ya inanıyorsanız, mucizeleri kabulde de zorlanmazsınız. Zira sahip olduğunuz Tanrı anlayışı, Tanrı-âlem ilişkisinde mucizenin lehine veya aleyhine bir durum oluşturmaktadır. Bu durumu Şekip Tunç şu şekilde ifade etmektedir:

> "İlmin illiyet prensibi dini bir inanç gibi alınırsa mucizenin imkânsızlığına kalbi olarak elbette hükmedilemez. Fakat bütün meseleleri ilim kafasıyla incelemeye alışmış bir insan mucizeyi imkânsız görür. Açıklayamayacağı bir şey karşısında bulunduğu zaman, sebeplerini henüz belirleyemeyeceği bir vakıa karşısında bulunduğuna hükmeder. Fakat herhangi bir vakıanın tabiat kanunlarıyla açıklanamayacağını da iddia edemez. Çünkü bir şeyin bütün tabiat kanunları dışında olduğunu söyleyebilmek için, bu kanunların teker teker bütün teferruatı ve tatbiki ile bilinmesi lazımdır. Bunlar bilinemediğinden, herhangi bir vakıanın mucize olduğu ancak 'vahiy' yoluyla söylenebilir. Bu takdirde mucize vahyi teyit etmiyor, aksine mucizeyi teyit eden vahiy oluyor."[446]

---

[443] Kur'an; 6 / 111.
[444] Karaman; *Bilgi, Bilim ve İslâm*, s. 50.
[445] Mevlüt Özler; *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Nun Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 57.
[446] Tunç; *Bir Din Felsefesine Doğru*, s. 29.

Purtill'e göre de, geleneksel inanca sahip bir Hıristiyana mucizelerin gerçekten meydana geldiğine niçin inandığı sorulduğunda, eğer Tanrı varsa, mucizelerin doğrudan doğruya reddedilemez olduğunu iddia edecek, bu anlamda mucizelerin tarihte kaydedilen bazı olayların tek veya en iyi açıklaması olduğunu ifade edecektir.[447] R. J. Berry de modern bilimin doğal sınırlarını kabul etmekle birlikte mucizelerin bu bilimsel anlayışın kriterlerine göre kanıtlanması veya reddedilmesinin imkânsız olduğunu belirtmektedir.[448] Ona göre, "Biz, mucizelerin oluş imkânını iman ile kabul veya reddederiz." Ancak Berry'ye göre, Flew, Tanrı'ya imanla mucizeleri kabul arasında kurulan bu tür bir ilişkiye karşı çıkmaktadır. Buna göre, Tanrı'ya atfedilen sonsuzluk niteliği, mucizelerin meydana gelmesini haklı kılmaz. Zira bu inanç, bir olayın tabiî olarak meydana gelen diğer olaylara zıt bir şekilde niçin vuku bulduğu hakkında açıklayıcı bir bilgi sunmaz. Tanrı'nın sonsuz tabiatından yola çıkarak onun aktivitesinin öngörülmesi imkânsızdır. Bundan dolayı da O'nun varlığına inanmak veya inanmamak, mucize açıklamalarına inanmak veya inanmamaktan farklıdır.[449] Belirtmek gerekir ki, Flew'un itirazını doğru kabul ederek mucizeyi imandan ayrı bir olgu olarak kabul etmek pek mümkün görünmemektedir. Zira teist tabiat ötesi bir varlığın kabul etmekle zaten her türden olayı doğrudan doğruya bu varlıkla ilişkilendirme ve onları imkân dâhilinde değerlendirme durumundadır.[450] Aslında Flew, Tanrı'nın nasıl davranacağı hakkında determine edilmiş bir durumun olmadığı konusunda haklıdır. Kaldı ki bütün teistik inanç sahiplerinin mucizenin imkânı konusunda aynı kanaati paylaşmamaları, bu konuda kesin bir yargıya ulaşılamadığının kanıtıdır. Ancak, bu konudaki bilgi eksikliğine rağmen, inananlar, bu türden olaylara yüksek veya düşük bir ihtimaliyet atfetme eğilimindedirler. Eğer âlemde dinî bağlamda bir kısım tabiatüstü olaylar meydana geliyorsa, bu olayların Tanrısal amaçlar doğrultusunda meydana gelmesi, başıboş bir şekilde meydana gelmesinden daha makuldür.

Doğrusu, daha geniş bir bakış açısından teist için âlemin tamamı harikulade ve muhteşemdir. Bu yönüyle bütün olaylar Tanrı'nın fiildir. Sözgelimi Schleiermacher mucizelerin tabiattaki herhangi bir olayın dinî anlamdaki adı olduğunu belirtmektedir.

---

[447] Purtill; "Miracles", s. 189.
[448] Berry; "Divine Action: Expected and Unexpected", s. 723.
[449] Reppert; "Miracles and Case for Theism", s. 41.
[450] Aslan; *Miracles*, s. 5.

Dindar bir zihin hiç bir şeyi salt olgusal bir gerçeklik olarak ele alamaz. Bilakis o her türlü olayı yaratıcıya nispetle tecrübe eder.[451] Aslında bu yaklaşım *Kur'an*'ın mucize anlayışıyla da son derece uyumludur. Zira âlemde meydana gelen her şey Tanrı'nın faaliyetini gösteren birer işaretten başka bir şey değildir.[452] S. Hüseyin Nasr bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> "Geleneksel metafizik, evreni her biri kendine özgü, tamamıyla bağımsız bir gerçekliğe sahip olgular ya da donuk nesneler çokluğu değil, yüce gerçeklikleri yansıtan binlerce sembol olarak görür. İlahi Gerçeklikte önce hiçbir şeyin gerçekten var olduğu söylenemez; fakat görüntü düzleminde kendi özünde kutsal ve ayrıca vahiy tarafından kutsanmış aklın ışığı; donukluğun saydamlığa dönüşmesini sağlayacak şekilde önem ve anlamına ulaşmak için gerçek olarak görünen şeye nüfuz eder. Fenomenler bu şekilde kendilerini aşan ve kendi varlık düzleminde yansıttıkları gerçekliklere saydam hale gelir. Fenomenler numenal gerçekliklerin kapıları olur. Hem dinî hem de kozmik evrenin sadece fizyolojik düzene değil, ilahi olana ait arketipleri ya da semavî gerçeklikleri yansıtan sembollerden oluştuğu fark edilir."[453]

Şu unutulmamalıdır ki, "insanlara sembolleri bu şekilde anlamayı öğretmek, nesnelerin gündelik hayattaki gerçeklik boyutlarını görmezden gelmek değildir."[454]

Ancak belirtmek gerekir ki, âlem üzerindeki her düşünce, onun işleyişi hakkında bu şekilde bir sonucu ortaya çıkarmamaktadır. İşte bu noktada karşımıza mucize ve âlemdeki kötülük problemi çıkmaktadır. Tanrı'nın âlemde kendisini mucizevî bir şekilde ifşa ettiğine inanmak, beraberinde bu ifşanın niçin birçok kötülüğü engellemek için ortaya çıkmadığı hatta bazen bizzat kötülüğe neden olduğu sorusunu getirebilir. Alston Wiles'ın bu problemi, 'mucizevî müdahalenin niçin Hiroşima'yı engellemediği ilginç gözüküyor'[455] şeklinde ifade ettiğini aktarmaktadır.

---

[451] Schleiermacher; *On Religion*, s. 104.
[452] Manabu Waida; "Miracles", *Encyclopedia of Religion,* vol. 4, London 1967 s. 547; Adnan Aslan; "Harikulade", *İslâm Ansiklopedisi,* DİA, c: 16, İstanbul 1997, s. 185.
[453] Nasr; *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 22; Öztürk; *Kozalite Problemi*, s. 50.
[454] S. Hüseyin Nasr; *İnsan ve Tabiat*, (Çev.: Nabi Avcı), Ağaç Yay., İstanbul 1991, s. 129; ayrıca bk. Sadık Kılıç; *İslâm'da Sembolik Dil*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 264.
[455] Alston; "Divine Action", s. 55; ayrıca bk. Kılıç; *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy,* s. 157.

Biz burada bir adım daha atarak Tanrı'nın özellikle İslâm Düşüncesi'nde 'helak mucizeleri' diye geçen ve çoğu kez fırtına, tufan ve deprem gibi tabiî afetler şeklinde (mucizevî bir şekilde) gerçekleşen olayların faili olmasının, onun ahlâkîliğine bir zarar verip vermediğini sormak istiyoruz. Öyle ya, bahsedilen bu olayların meydana gelmesinin Tanrı'nın adaletinin sonucu olduğu söylense de, bu sırada suçu olmayan küçük çocukların, hayvanat ve nebatatın zarar görme olasılığı bulunmaktadır. Bu da doğrudan kötülük probleminin mucizeyle olan ilişkisini ortaya çıkarmaktadır. Özellikle *Kur'an*'da geçen Hz. Nuh, Hz. Şuayb, Hz. Musa, Hz. Hud, Hz. Lut, Hz. Salih gibi peygamberlerle ilgili anlatılan kıssalarda bu türden mucizevî müdahalelerden bahsedilmektedir. Diğer yandan, bu ve benzeri kıssalarda helak edilen kavimlerin niçin bir cezaya müstahak oldukları da bir başka probleme neden olmaktadır. Hâlbuki biliyoruz ki, yukarıda geçen peygamberlere kavimleri, Hz. Muhammed'e reva görülen eziyetlerin çok üstünde eziyetler çektirmemişlerdi. Ancak onların böyle bir helak sonucuyla karşılaşmış olması, Tanrı'nın adaleti açısından bir probleme neden olmaz mı? Öncelikle belirtmek gerekir ki, farklı dinî gelenekler açısından bu tip olayların nedenleri hakkında yapılan teolojik nitelikli açıklamalar birbiriyle oldukça benzerlik göstermektedir. Sözgelimi St. Augustine'e göre yeryüzünde meydana gelen bu şekildeki mucizevî müdahaleler, insanların yeryüzündeki davranışlarının doğal bir sonucudur. Dolayısıyla bu olaylar Tanrı'nın adaletinin bir sonucudur ve âlemin mükemmeliyetini bozmamaktadır.[456] *Kur'an*'da konuyla ilgili olarak geçen, "…….bu musibet bize nereden geldi?" sorusuna verilen cevabın, "Onlara de ki: O kendi tarafınızdandır, peygambere itaat etmeyişinizdendir"[457] ayeti durumu bu şekilde açıklamaktadır. Yukarıda bahsi geçen peygamberlerle ilgili kıssalarda, Allah'ın insanları, onların inançsızlıkları, katı kalplilikleri ve itaatsizlikleri dolayısıyla cezalandırdığı belirtilmektedir. Bu durum *Kur'an*'da, "Onlara biz zulmetmedik, fakat onlar kendilerine yazık ettiler"[458] şeklinde ifade edilmektedir. Ancak "bazı insanların kötülüklerinden dolayı Tanrı'nın bir toplumu 'ibret olsun' diye cezalandırması veya ben halime şükredeyim diye başkasının cezalandırılması, itirazcıya göre hiçbir şekilde savunulamaz. Bu şekildeki suçsuzların çektiği cezalar, ahirette ortaya konulacak olan

---

[456] Cafer Sadık Yaran; *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 94.
[457] *Kur'an*; 3/165.
[458] *Kur'an*; 11/101

mutlak adalet mekanizması inancıyla açıklanabilir."[459] Diğer yandan, yeryüzünde ortaya çıkan bu felaketlerde diğer canlı türlerinin de cezalandırdığı, dolayısıyla âlemde dolaylı dolaysız bir kötülüğün meydana geldiği düşüncesi ise dayanaktan oldukça yoksun görünmektedir. Öncelikle bu durum Tanrı'nın ulûhiyet özelliğiyle ilgilidir. Dolayısıyla neye ne zaman müdahale edeceği, onun bizzat kendi tasarrufundadır. Ayrıca bu türden olayların 'kötü' oluşu, mutlak bir yargı değil izafidir. Bunların ortaya çıkardığı sonuçları nazarı itibara almak gerekir. Doğrusu bilimsel veriler, bu olayların daha sonra meydana gelebilecek daha büyük menfaatlerin aracı olduğunu göstermektedir. Sözgelimi seller vadilerin, volkanlar ise dağların oluşmasında önemli bir etki icra etmektedir. "Bunun gibi örnekler göstermektedir ki, en kötü gibi gözüken kötülük örnekleri bile doğa, hayvanlar ve insanlar için olmazsa olmaz türünden varoluşsal iyilikleri beraberinde getirmektedir."[460] Kanaatimizce mucize ve kötülük ile teistik sıfatlar arasında kurulabilecek en tutarlı ilişki, mutlak güç ve iradenin âlemdeki kötülüğün bertaraf edilmesini gerektirmediğidir. Doğrusu böyle bir gerekliliğin bizzat kendisi, teistik sıfatlarla tutarsız görünmektedir. Bu durumu Schoun şöyle açıklamaktadır:

> "Hiç gözden kaçırılmamalıdır ki Kadir-i Mutlaklık, ilahî iradeye zıt ve dolayısıyla saçma olan hiçbir şeyi ihtiva etmez. Bu nedenle Kadir-i Mutlaklık Tanrı'nın kendisinden başka bir şey olma ihtimalini, ayrıca onun belli bir kötülüğü ortadan kaldırabilmekle beraber tüm kötülüğü yok edebilme ihtimalini de devre dışı bırakmaktadır. Çünkü kötülük, mahlûkatın bir neticesi ve Kadir-i Mutlak'ın mahiyetinin bir sonucudur."[461]

Sonuç olarak ifade edelim ki, Tanrı'nın tarihle bağlantısı daha çok, tarihin iyiye doğru yönlendirilmesi anlamında inayet, âlemde gözlenen kötülüklerin varlığının ise iyilik ve adaletle düzenlenmesi anlamında ahlâk kavramlarıyla kurulmaktadır. İlahi Kudret'in keyfilikten uzak bir şekilde kendine has kurallarla âlemdeki aktivitesi irdelendiğinde, burada Kudret'in İlahi İyilik'le birleşmiş olduğu görülecektir.[462] Buna göre, mucizelerin Tanrı'nın adil ve ahlâklı olma özelliğini zedelediği düşüncesi, dayanaktan yoksundur.

---

[459] Yaran; *Kötülük ve Theodise* , s. 131.
[460] Yaran; *Kötülük ve Theodise* , s. 75.
[461] Schuon; *İslâm ve Ezelî Hikmet*, s. 166.
[462] Düzgün; *Allah, Tabiat ve Tarih*, s. 141.

Burada teist ‘aşağı tükürsen sakal, yukarı tükürsen bıyık’ türünden bir zorlamayla karşı karşıya bırakılmak istenmektedir. Ondan ya âlemdeki determinist düzeni ve bunun sonucunda insanî özgürlük alanının oldukça daraltılmasını ya da Tanrı’nın âleme keyfî müdahalesini ve bunun sonucunda insanın adil olmayan bir muameleye maruz kalmasını kabul etmesi istenmektedir. Hâlbuki Aydın’ın da belirttiği gibi, ‘Tanrı insanın ve onunla ilgili her şeyin yaratıcısı olduğundan, ilahî irade bize kendi varlığımızın dışında baskıyla kabul ettirilen, zorlayıcı bir güç olarak görülemez.’[463]

2.3. Yaşanan Tecrübenin Mahiyeti ve Özellikleri Açısından Mucize

Tarihsel süreç içerisinde dinlerin hakikat iddialarını kanıtlamak için ortaya koymuş oldukları yöntemlerin en önemlilerinden birinin, insanların genel ve özel tecrübelerinden yararlanma olduğu söylenebilir. Bu bölümde mucizenin en genel anlamda tecrübî bir duruma karşılık geldiği düşünülerek, bu tecrübenin mahiyeti ve özellikleri ele alınmaya çalışılacak ve bu amaçla algı, duyum vb. kavramlar çerçevesinde bir değerlendirme yapılacaktır. Böylece mucizelerin (eğer yaşanmış ise) nasıl bir algısal durum ifade ettiği ve (eğer yaşanmamış ise de) anlatılan tecrübî olayların nasıl değerlendirilmesi gerektiği meseleleri, önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan, böyle bir tecrübenin netice itibariyle din felsefesi ve tasavvufun önemli çalışma alanlarından birisi olan “dinî tecrübe” kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği de ele alınması gereken bir konudur. Yani mucizeler bir tür dinî tecrübe örnekleri olarak kabul edilebilir mi? Yoksa dinî tecrübeler farklı bir algısal duruma mı işaret etmektedir?

Kanaatimizce, mucizeye bu açıdan bakmak için yapılması gereken ilk şey, “tecrübe” ve bu bağlamda “algı” kavramlarını ele almak ve onun fenomonolojik analizini yapmak olmalıdır. Zira mucizeler bu bakış açısından son tahlilde algısal bir duruma işaret ediyor olabilir. Peki, algı nedir ve algıyla anlatılmak istenen durum insanî bütün tecrübeleri içermekte midir? Eğer öyleyse algının sağladığı veriler ve onların güvenilirliği hakkında ne söylenebilir? Yani algısal tecrübelerimiz bize gerçeklik hakkında ne oranda bilgi

---

[463] Aydın; *Tanrı-Ahlak İlişkisi,* s. 171.

sağlamaktadır? Algıda bireysel faktörler (tecrübeler, inanç ve kanaatler, fiziksel faktörler vs.) ne kadar etkilidir?

Öncelikli olarak tecrübe kavramından bahsetmek gerekirse şunu söyleyebiliriz ki, tecrübe yalnızca olgusal alanla sınırlandırılmış bir beşeri girişimin adı değildir. Tecrübenin temel psişik olgular da dâhil olmak üzere Aşkın varlığa kadar uzanan pek çok metafizik gerçeklikler dünyasını kuşattığı söylenebilir. Bu bağlamda tecrübenin alanının yalnızca duyulup gözlenen şeylerle sınırlı olmadığını ifade etmek gerekir. "En geniş anlamıyla tecrübe kavramı, duyu algısı, hisler, duygular, hafıza, hatırlama, bilgi yargıları, ümitler, korku ve inançları da içerir."[464] İşte insanın yaşadığı bu tecrübe sonucu ortaya çıkan bilginin genel anlamda temelini algı oluşturduğu kabul edilmektedir.[465] Dış dünyayı algıdan bağımsız olarak tanıma olanağının bulunmayışı, (bilinçli tecrübemizin en önemli unsuru olan algıyı) bilginin kaynağı yapmaktadır. Bu farkında oluş halinin adına algı dedirten ve onu diğer bilinçli tecrübelerden ayıran temel özellik ise bir "sunuluş"u ihtiva ediyor olmasıdır.[466]

Bu noktada öncelikle duyusal algılamanın nasıl meydana geldiğinin açıklanmasının konunun daha iyi anlaşılması için gerekli olduğu kanaatindeyiz. Griffin'e göre, duyusal algılamanın en belirgin özelliği, objeden duyu organına, oradan da beyne intikal eden bir dizi sınırdaş olaylar zincirine dayanmasıdır.[467] Bu anlamda, algının ihtiva ettiği sunuluş, herhangi bir objenin bir süjenin huzurunda bulunması ya da dışarıdan süjenin dünyasına sunulması olayıdır.[468] Quinton tecrübe ile obje arasındaki böyle bir sunuluş ilişkisinin mantıksal değil, nedensel olduğundan bahsetmektedir.[469] Ona göre obje hakkındaki inançlarımız, haklı çıkarmayı değil, açıklamayı içerecek bir şekilde tecrübeye dayanmaktadır. Quinton bu iddiasını ortaya koyarken psikolojik nedenleri tamamen dışlamadığının altını çizmektedir. Tarihî bir obje hakkındaki ön bilgiler sonucu elde ettiğimiz inançlarla da tecrübelerimiz bir yere kadar açıklanabilir. Doğrusu

---

464 Temel Yeşilyurt; "Tanrı'nın Bilgisinin Empirik Temelleri", *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, Elazığ 2000, s. 339.
465 Kutsi Kahveci; "Algı ve Bilinç Üzerine", *Tabula Rasa*, Sayı: 5, Isparta 2002, s. 119.
466 Ertürk; *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 58.
467 Griffin; *Parapsikoloji ve Felsefe*, (Çev.: Yasemin Tokatlı), Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1998, s. 72.
468 Ertürk; *Sûfî Terübenin Epistemolojisi*, s. 58.
469 A. M. Quinton; "The Problem of Perception", *Perceiving Sensing and Knowing,* (ed. Robert J. Swartz), University of California Press, California 1976, s. 526.

bu bakış açısı duyusal algılamanın yanılmaz bir refleks değil, aklı da içeren çok daha kompleks bir yapı olduğunu varsaymaktadır. Ancak aklın bu sürece dâhil olması, algının salt aklî bir faaliyet olduğu anlamına gelmemektedir.

Burada şu soru karşımıza çıkmaktadır: Mucizelerin algısallığı içerisinde duyusal ve zihinsel faktörler ne oranda etkilidir? Başka bir deyişle, zihnimiz bir objeyi mucize olarak algılarken onu bir ayna gibi yansıtmakta mıdır? Yoksa bu durum bir yansıtmanın ötesinde bir yorumlama ve yeniden yaratma biçimi midir?

J. Stuart Mill, genel anlamda dış dünya hakkındaki bilgilerimizin sezgisel değil kazanılmış bilgiler olduğunu ve bunun bazı psikolojik temellere dayandığını düşünmektedir.[470] Buna göre o, öncelikle insan zihninin bir tür beklenti içerisinde olduğunu vurgulamaktadır. Bunun anlamı, elde edilen duyu verilerinin içeriğinin şekillenmesinde zihnin rolünün olduğudur. Başka bir deyişle "gördüğümüz şey, gördüğümüzü sandığımız şeyin küçük bir parçasıdır sadece."[471] Daha açık bir anlatımla, tüm canlılarda duyusal algılama, dünyanın olduğu gibi yansıtılması, kopya edilmesi, aynen yinelenmesi değildir. Tersine duyusal algılamada, yorumlama, değerlendirme, soyutlama ön plandadır. Duyunun sahibi olan canlı, realitede kendisi için önemli ve anlamlı ögeleri seçmekte, bunları kendi bilgi ve beklentileri çerçevesine oturtmakta, yorumlayıp sınıflandırmaktadır.[472] Bu anlamda duyusal algı sonucu sahip olduğumuz şey, neticede bir çıkarımın sonucudur ve fenomenlere dair duyumsama ve tecrübeye dayalı olarak gerçekleştirdiğimiz şey, adeta zihinsel bir inşa faaliyeti olmaktadır.[473] Mill'e göre bu inşa ya insan zihninin beklenti yetisine sahip olması sonucu bizzat hissedilen duyumsamalar değil, hissedilmesi olası duyumsamalar olduğu ya da sahip olunan duyumsal veriler arasında ilişki ve bağlantılar kurarak oluşturulan yeni fikirler şeklinde olmaktadır.[474] Belirtmek gerekir ki bütün bunlara göre algılamada yorumlama, değerlendirme, soyutlama ön plandadır. Duyu tecrübesine sahip olan insan, realitede kendisi için önemli ve anlamlı olan öğelere ilgi duymakta, onları kendi bilgi ve

---

[470] J. S. Mill; "Permanent Possibilities of Sensation", *Perception and the External World*, London 1965, s. 274.
[471] Mill; "Permanent Possibilities of Sensation", s. 277.
[472] Bulutay; *Bilimin Niteliği Üzerine Denemeler*, s. 121.
[473] Ertürk; *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi, s.* 48 vd.
[474] Ertürk; *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi,* s. 50.

beklentileri çerçevesinde sınıflandırarak yorumlamaktadır. İşte bu yönüyle algısal bilinç hali “salt bilme”den farklıdır ve algı yanılmaları da ancak böyle açıklanabilir.

İdrakimizin sahip olduğu bu sınırlar, onun algısal yanılgılara maruz kalmasına yol açmıştır. Bu durum Reid gibi bazı filozofların algısal bilinci, inanç diye nitelendirmelerine sebep olmuştur.[475] Ancak Price’ın da isabetle altını çizdiği gibi böyle bir nitelendirmede ‘inanç’ kavramının neden olduğu terminolojik bir güçlükle karşılaşmaktayız. Zira böyle bir anlayış, inancın zihinsel bir çıkarım formunda ifade edilmesi anlamına gelir ki, nedensel algı teorisi (bu teori duyumu objeden başlayarak nedensel zincirin son halkasına kadar bir dizi sıralı ilişki sonucunda meydana geldiğini iddia eder) olarak adlandırılan bu teoride süjenin inançtan farklı bir etkinlik ortaya koyduğu açıktır. Hâlbuki sözgelimi “karşımda şu şu özelliklere sahip bir ağacın bulunduğunu makul hale getiren şey, bu konuda sahip olduğum geçmiş tecrübeler ve bu tecrübelerin dayandığı duyusal aktivitelerdir.”

Bu noktada algısal yanılmalar hakkında bazı açıklamalar yapmanın konunun daha iyi bir şekilde açıklanması açısından isabetli olduğu kanaatindeyiz. Aslında “belli şartlar altında sahip olduğumuz zihinsel bir durum”[476] olarak nitelendirilebilecek olan duyulanım, netice itibariyle fiziksel objelere çeşitli nitelikler atfetme olayıdır. Dolayısıyla algılarımızın en azından bir kısmının yanıltıcı olduğu herkes tarafından kabul gören bir gerçektir.[477] Bu anlamda algının görece bir olgu olduğundan bahsetmenin farklı algısal durumların nedenlerini açıklamak açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Ayer bu durumu objelerin farklı gözlemcilere farklı görüngüler veya aynı gözlemciye farklı şart ve zamanlarda farklı görüngüler sunduğu şeklinde açıklar.[478] Bu durum görüngülerin karakterinin bir dereceye kadar gözlemci ve diğer değişkenlerin (zaman, mekân vb.) nedensel olarak belirlendiği varsayımına dayanır.

---

[475] H. H. Price; “Analysis of Perceptual Consciousness”, *Perception and the External World*, London 1965, s. 166.
[476] C. D. Broad; “The Theory of Sensa”, *Perceiving, Sensing and Knowing*, London 1964, s. 85.
[477] Burada Austin tarafından dikkat çekilen illüzyon ve delüzyon kavramları arasındaki farktan bahsetmek gerekirse, illüzyon var olan objenin farklı bir şekilde algılanması anlamına gelirken, delüzyon gerçekliğin tamamen dışında bir duruma karşılık gelmektedir. Sözgelimi duvara yansıyan gölgelerin veya ışık oyunlarının hayalet olarak algılanması, illüzyon diye nitelendirilmektedir. J. L. Austin; “ A Refutation of the Argument from Illusion”, *Perception and the External World,* California 1964, s. 135.
[478] A. J. Ayer; “The Argument from Illusion”, *Perception and the External World*, London 1965, s. 128.

Bütün bu açıklamalar ışığında mucizenin netice itibariyle bir tür algısal bir durumun ifadesi ve bu bağlamda tecrübî bir olgu olduğunu kabul ederek, onun bu yönü üzerinde durmaya çalışacağız. Şüphesiz Lewis'in de belirttiği gibi, mucizeler sadece dar anlamdaki tecrübeyle açıklanabilecek olaylar değildir. Ancak mucize diye adlandırılan her olay netice itibariyle görülen, duyulan, dokunulan, tadılan bir şeyin duyulara sunulmasıdır. Dolayısıyla burada meydana gelen tecrübî durumlarda bir yanılmanın meydana gelmiş olması mümkündür.[479] Lewis bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Yaşamım boyunca yalnız bir kere hayalet gördüm. Buradaki ilginçlik, hayalet görmemden önce hayaletlerin varlığına inanmayışımdı. Fakat onları gördükten sonra hala hayaletlere inanmıyorum. Gördüğüm şeyin bir illüzyon veya sinir hücrelerimin bir oyunu olduğunu düşünüyorum. Görmek inanmak değildir."[480] Belki de bir adım daha ileri giderek mucizelerin bir tür dinî tecrübe olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini tartışabiliriz. Ancak bu tartışmaya geçmeden önce göz önünde bulundurulması gereken bazı noktalara kısaca değinmenin yararlı olduğu kanaatindeyiz. Öncelikle belirtmek gerekir ki mucizelerin algısal veya tecrübî yönüne vurgu yapan böyle bir zihinsel çabayı, mucizelerin gerçekten de gerçekleşip gerçekleşmediği hakkında bir ön kabule dayanarak ortaya koymayacağız. Son tahlilde mucize anlatıları ve tanıkların ifadeleri bir tür tecrübeye işaret etmektedir. Şüphesiz bu konuda, yaşanan tecrübenin türü, yorumu ve özellikleri söz konusu edilecektir. Diğer yandan bu tartışma dinî tecrübenin anlamında belirli bir sınırlandırma gerçekleştirilerek yapılmaya çalışılacaktır. Yani burada dinî tecrübe kavramının, Tanrı'nın âlem üzerindeki etkisi konusunda ortaya çıkan bir bilinç durumunun ifşâsı ve Tanrı'nın reel varlığını göz önüne alan bir anlayışın dış dünyadaki faaliyetleriyle ilişkisi olarak kabul edilecektir. Kanaatimizce, Swinburne'ün de belirttiği gibi "çok çeşitli tecrübeleri anlatmak için kullanılan dini tecrübe"[481] kavramı üzerinde böyle bir sınırlandırma oldukça önemlidir. Doğrusu mucizeyi dinî tecrübenin bir türü olarak değerlendirmenin beraberinde getireceği en önemli problem, dinî tecrübenin çoğunlukla "inanan bir varlık olarak insan"dan yola çıkmasıdır. Yani bu anlayışa göre, bir insanın dinî tecrübe geçirebilmesi için daha işin başında mümin olması zorunlu görülmüştür.[482] Hâlbuki, daha önce de

---

[479] Lewis; *Miracles*, s. 7.
[480] A.g.y.
[481] Swinburne; *Tanrı Var mı?,* s. 117.
[482] Koç; *Din Dili*, s. 191.

geçtiği gibi, en genel anlamıyla mucizeler inanmayanlara bir işaret ve delil olarak ortaya konulan olaylardır. Bu bağlamda, dinî tecrübedeki tahsisten kastımız, İslâm Düşüncesi'nde "lütuf mucizeleri" olarak değerlendirilen, inananların yaşadığı sıra dışı olaylardır. Şüphesiz konu bu şekilde değerlendirilse dahi, dinî tecrübede yaygın olarak var kabul edilen nitelikler ve yaşanan olaylarla ilgili olarak dile getirilen ifadelerle mucize ifadeleri arasında bazı farklılıklar mevcuttur.[483] Bu durumların göz önünde bulundurulmasıyla birlikte en genel anlamıyla Alston'un tabiriyle, "o kişiye ilişkin Tanrı'nın ne yapıyor ve ne durumda olduğu konusunda o kişiye bilgi sağlayan" bir tecrübe olarak nitelendirmenin doğru olacağı kanaatindeyiz.[484] Yani burada dinî tecrübe, Tanrı hakkındaki inanışlarımızı prensipte ampirik doğrulamaya kavuşturan, Tanrı'nın vahyinin desteklenmesi konusunda önemli bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır.[485] Daha doğrusu, "doğrudan Tanrı'nın değil de sıfatlarının ve özellikle fiillerinin tecrübeye/algıya konu olduğu sezgisi, bir açıdan evrende sergilenen düzenlilik ve gayelilikten Tanrı'ya giden teleolojik kanıtın temel sezgisine yakın görünmektedir. Tanrı'ya ilişkin bir tecrübeye konu olan varlık doğrudan Tanrı olmayacak, belki doğrudan tecrübeye konu olan şeylerden Tanrı'nın varlığına çıkarımsal bir yolla gidilecektir. Bu iki sezgi bütünüyle örtüşmese de önemli bir ortaklığa sahip görünmektedir."[486] Burada dinî tecrübede görülen süjenin inanç objesiyle dolaylı olarak değil, doğrudan ilişki kurduğu göz ardı edilmemelidir. Sözü edilen dinî tecrübe kategorisinde saydığımız mucizeler konusunda, "Süjenin herhangi bir yerde herhangi bir olay, herhangi bir şey veya şahıs karşısında bulunması, dolayısıyla onlarla ilgili gözlem ve tecrübelerinden kendi akıl ve zihin gücüne dayanarak bir takım inançlar çıkarıp benimsenmesi"[487] söz konusudur. İşte böyle bir yaklaşım içerisinde mucizeler, en genel anlamda tecrübî olaylar olarak, algının sahip olduğu üstün nitelik ve özellikleri içinde barındırmazlar. Yani algıyı etkileyen fiziksel (duyu organları vs.), bilişsel ve diğer etmenlerden etkilenirler. Dile getirilmeleri tıpkı diğer tecrübelerde olduğu gibi zihinsel bazı müdahalelere muhatap olur ve bütün bunların etkisiyle bir kısım yanılgı ve

---

[483] Geniş bilgi için bk. Koç; *Din Dili*, 195 vd.
[484] Alston; "Tanrı'yı Algılamak", (Çev.: Ramazan Ertürk), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 8, Kayseri 1999, s. 199.
[485] Anthony Kenny; "Worshipping an Unknown God", *Ratio*, Sayı: 19, Blackwell Publishing, 2006, s. 443.
[486] Sait Reçber; *Tanrı'yı Bimenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât, Ankara 2004, s. 116.
[487] Özcan; *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 65.

aldanmalara uğrayabilirler. Nasıl ki yorumsuz salt duyu deneyimi edinmek olanaksız ise, salt mistik deneyim edinmek de olanaksızdır.[488]

Hemen belirtelim ki, mucizenin tecrübî yönüne vurgu yapmayı amaçlayan bu satırlar, son tahlilde, dinî tecrübe olgusunda da kaşımıza çıkan, "ifadelerin dile getirilmesi" problemleriyle bizi karşı karşıya bırakmaktadır. Yani burada dikkat edeceğimiz nokta, mucize, dinî tecrübe vb. olağanüstü olaylara bizzat muhatap olan, bu tecrübeyi birinci elden yaşayanların yaşanılanlar hakkındaki ifadeleridir. Doğrusu bahsetmiş olduğumuz bu problem oldukça derin bir maziye sahiptir. Denilebilir ki, "insanın zihin tarihi, bir anlamda söylemle onun objesi arasındaki uygunluğun araştırılması tarihidir."[489] Yalnızca mucizeler, olağanüstü olaylar veya dinî tecrübe anlatıları değil, bilimsel açıklamalar dahi "gerçeklikle onun bilgi objesi olan işaretler, yani kavramlar vasıtasıyla temellendirmeye çalıştığı ilişkinin geçici bir süre için uygunluk gösterdiğini ortaya koyduğuna göre, hiç şüphesiz bilimden veya teoriden değil, ama elbette yorumdan söz etmek gerekecektir."[490] Neticede mucizelere iman, diğer insanî aktivitelere olan iman kadar hem makul hem de problematiktir.[491]

Mucizenin de diğer tecrübelerin yorumlandığı gibi bir olayın yorumlanması sonucu ortaya çıkmasına rağmen[492], kötülüklerin, felaketlerin -harika veya olağanüstü bir şekilde gerçekleşmiş olsalar dahi- mucize diye adlandırılmamasının mucizelere has bir özellik olduğu belirtilebilir. Thompson bu durumu, "olguların seçimli bakışı" şeklinde adlandırır. Thompson'a göre bu şekilde bir yorum yapabilmenin ilk şartı, bunu yapabilecek bir Tanrı'nın varlığı inancıdır.[493] Purtill, Hume'un mucizeye karşı ileri sürdüğü görüşleri, zihin ve tecrübe arasında kurmaya çalıştığı bir ilişkiyle yanıtlamaya çalışır. Ona göre, mucizenin yaşanmış olmasına tecrübelerimiz değil, o tecrübelerle ilgili yorumlarımız neden olmaktadır;[494] ki zihinlerimiz burada pozitif ve yaratıcı bir rol üstlenmektedir.

---

[488] W. T. Stace; *Mistisizm ve Felsefe*, (Çev.: Abdullatif Tüzer), İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 262.
[489] Hilmi Yavuz; *Modernizm, Oryantalizm ve İslâm*, Büke Yay., İstanbul 2000, s. 96.
[490] A.g.y.
[491] Locke; *Reasonablesness of Christianity*, s. 79.
[492] Aydın; *Din Felsefesi*, s. 89.
[493] Thompson; *Philosophy of Religion*, s. 156.
[494] Purtill; "Miracles: What If They Happen?", s. 192.

Mucizelerin son tahlilde bir yorumsallık içerdiğini belirten Hamidullah bu durumu şöyle açıklar: "Hz. Musa asası ile bir taşa vurur vurmaz on iki göz pınar kaynamaya başladı. Biz buna mucize diyoruz. Niçin? Çünkü Hz. Musa'nın ve yanındakilerin suya ihtiyacı vardı. Normal olarak su bulunması da çok uzak bir ihtimaldir. Şimdi aynı hadisenin benim veya sizin için vuku bulduğunu farz edelim. Bu takdirde hadisenin oluş şekli ilmî yollarla açıklanmaya çalışılacaktır."[495] Doğrusu mucizenin tecrübenin yorumlanması sonucu olduğunun göstergelerinden birisi de, Batıdaki modernist bakış açısıdır. Bu bakış açısı mucize ve keramet gibi dini terminoloji çerçevesinde tanımlanan harikulade olaylara karşı tavır alırken, parapsikolojik olaylar olarak nitelendirdiği olayları incelemeyi bilimselliğin bir gereği saymaktadır.[496] Hâlbuki insanların doğrulanmış bilgiyi beş duyudan farklı yollarla ve bilindik zaman ve mekân kanunlarının ihlal edildiği şekillerde alabileceği kabul edilmelidir. İşte o zaman bu kabul, mucize, dinî tecrübe gibi konuların bilimsel metotlarla çalışılabilmesini mümkün hale getirir.[497] Yoksa parapsikolojik olaylar konusunda fizikî olmayan yollarla iletişimi absürd gören katı materyalist düşünceden kaçarken, aynı gerekçelerle mucizelere karşı çıkmak açık bir çifte standart olacaktır.

Şüphesiz böyle bir bakış Barbour'un ifade ettiği, "dinî bir topluluk için dinini dayandığı sağlam veri, onun hakkındaki yazılı kaynaklar ve dinî tecrübe tarihidir"[498] teziyle de oldukça uyumlu görünmektedir. Bu konuda ünlü felsefeci Holmes Rolston'un görüşüne başvuran Barbour'a göre, "bilimsel teorilerin deneysel verileri yorumladığı ve karşılıklı ilişkide bulunduğu gibi dinî inançların da tecrübeyi yorumladığı ve karşılıklı ilişkiye girdiği yadsınamaz bir gerçektir. İnançlar, tutarlılık kriteri ve tecrübeye uygunluğu

---

[495] Hamidullah; *Konferanslar*, s. 2.

[496] Aslında psikoloji vb. bilim dalları pozitivizmin etkisiyle parapsikolojik olayları tecrübe etmeyi patolojik bir durum olarak görmekte ve zihnin fonksiyonlarında meydana gelen bir rahatsızlık olarak açıklamaktaydı. Ancak bilimin bu anlayıştan bir ölçüde sıyrılmasıyla parapsikolojik olayların açıklanamadıkları için reddedilmesi gerektiği kanaati etkisini yitirmeye başlamıştır. Krafchik parapsikolojiyi klasik psikolojinin sınırları ötesindeki fenomenleri ve canlılar ile bunların çevresi arasındaki belirli etkileri bilimsel olarak etüt eden bir araştırma dalı olarak tanımlamaktadır. Krafchik'e göre, "Günümüz modern bilimi parapsikolojik olaylara bir açıklama getirememektedir. Olaylara bakış açısı ve yaklaşım zihniyeti değişmedikçe bunu başaracak gibi de gözükmemektedir. Eski bildiklerimizle açıklayamadığımızı inkâr ya da dudak büküp geçmek zaten bilimselliğe ters düşen bir tutum örneği olmaktadır." P. Krafchik; *Parapsikoloji Dersleri* (Çev.: Selman Gerçeksever), Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1995, s. 14.

[497] Kelsey; "Miracles", s. 55.

[498] Barbour; *Bilim ve Din*, s. 49.

açısından test edilebilir. Ancak din konusunda bireysel katılımın daha önemli olduğu kabul edilmelidir."[499]

2.4. İnsanî Katılım Açısından Mucize

Çalışmamızın bu bölümüne kadar mucize olgusunu, 'kadir-i mutlak bir varlığın âlem üzerindeki tasarrufu sonucu meydana gelmiş olan bir faaliyeti' olarak ele almaya çalıştık. Kanaatimizce bu bakış açısı, mucizede etkin unsur olan Tanrı'yla, edilgin unsurlar olan âlem ve insan arasındaki ilişkiye yönelik bir fikir vermesi açısından önemlidir. Yani mucize, suje olan Tanrı ile obje olan âlem ve insan arasındaki bir tür ilişki sonucu ortaya çıkmıştır, denilebilir. Doğrusu, mucize konusunda kaleme alınmış eserlerin birçoğunda bu tek taraflı yaklaşımın izleri rahatlıkla görülebilir. Hâlbuki her ne kadar Tanrı'nın mucizede ortaya koymuş olduğu faaliyetin önemini göz ardı etmek mümkün değilse de, insanî etkinlik de burada ikincil bir unsur olarak ele alınmalıdır. Dinlerin gayesi ile insanın varoluşsal bütünlüğü açısından mucizede insanî katılım kaçınılmazdır. Zira mucizeler bir yandan bir insan veya insan topluluğunun dilek ve isteğiyle ve yine onun elinde gerçekleştirilirken, diğer yandan da o mucizeyi yaşayan ve ona şahit olarak ondan etkilenenler de (olumlu veya olumsuz) yine bir insan veya insan topluluğu olmaktadır.

Bu bakışa göre bazı problemlerin ortaya çıkması kaçınılmaz görünmektedir. Öncelikle mucizede ikincil bir unsur olarak insanî katılımla neyin kastedilmek istendiği, bu durumun felsefî ve teolojik açıdan imkânı ve sonuçları değerlendirmeye değer bazı hususlardır.

Hemen belirtelim ki, burada insanî katılımdan kastımız yalnızca mucizelerin bir peygamber elinde veya onun vasıtasıyla ortaya konulmuş olması değildir. Tabii ki peygamberlerin mucizedeki rolü gerek İslâm gerekse de Hıristiyan teolojisi içerisinde zaten ortaya konulmuş olan bir husustur. Bizim burada kastımız ise, bunun ötesinde

---

[499] A.g.y.

gerek peygamber gerekse de müminlerin[500] tabiat ötesi bir lütfa mazhar olması veya inkârda ileri gidenlere yönelik verilen olağandışı cezalardır.

Bu noktada insanın Tanrı'yla iletişiminin en kestirme yolu olan ve bazı mucizelerde insanî etkinliğin ortaya konulmasını sağlayan 'dua' kavramından bahsetmenin doğru olacağı kanaatindeyiz. Faklı dinlerde yer alan birçok farklı mucizelerin (örneğin; Kızıl Deniz'in yarılması, İsrailoğulları'na çölde sofra indirilmesi veya Bedir Savaşı'nda Müslümanlara yardımcı olmak üzere meleklerin gönderilmesi vb.) bir duayı takip etmesi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Dua sözlükte "Allah'dan yardım, mağfiret, rahmet, dünyevî bir sıkıntıdan kurtulmayı veya herhangi bir nimete nail olmayı istemektir."[501] Bu tanıma göre "ister ahlâkî anlamda olsun isterse de bir zarardan korunmak, maddi bir menfaat temin etmeye yönelik olsun dua, *Kur'an*'ın dünya ve insanla ilgilenen güçlü ve ahlâklı Allah anlayışının bir ifadesidir. İnsan sıkıştığı, gücünün azaldığı veya bittiği yerde Allah'ı yardıma çağırabilir. Allah da kişinin durumuna göre bu çağrıya icabet edebilir." [502] Ahlâkî sıfatlar açısından, ister imana varma noktasında ferdin gayretine paralel olarak Allah'ın hidayet göstermesi olsun, isterse de imana vardıktan sonra onu güçlendirmesi ve koruması için yardımını isteme şeklinde olsun, O'nun rahmetinin, merhametinin bir eseridir.[503] Dua böylece dinlerde anlatılan birçok mucize örneğinde önemli bir rol almaktadır. Eleanore Stump duanın karşılığı olarak ifade edilen 'impretation' kavramının Hıristiyan teolojisinde bu rolü gösteren bir karşılığının olduğundan bahsetmektedir.[504] Ona göre, birçok dua çeşidi vardır ve bunların içinde en yüce olanı, "övme, tapınma ve şükür" içeren dualardır ki, bu tür dualar herhangi bir istek unsuru içermez. Ancak yaygın olan dualar ricacı dulardır (petitionary prayer) ki, burada mucizeyle ilişkilendirerek incelemeye çalışacağımız dua türü budur.

---

[500] Burada "mümin" tabiri özellikle kullanılmıştır. Çünkü bu bölümde ele alınacak olan mucizeler inanan veya inanmaya hazır olan insanlara sunulan hidayet ve lütuf mucizeleridir.
[501] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, "dua" mad..
[502] Güler; *İman-Ahlâk İlişkisi*, s. 93.
[503] A.g.y.
[504] Eleanore Stump; "Petitionary Prayer", *Miracles*, (ed. R. Swinburne), Macmillan Publishing Company, New York 1989, s. 168.

Doğrusu, teistik inanışın en temel özelliği olan şahsi Tanrı anlayışı ve bunun sonucunda ortaya çıkan ‘ricacı dua’ olgusu, teolojik ve felsefî açıdan bir takım problemlere neden olmaktadır. İslâm İnancı’ndaki Tanrı anlayışı, “Gökleri ve yeri bir gaye ile yaratan ve ‘ol’ dediği anda hemen oluverendir.”[505], “O kendisinden başka Tanrı olmayan Allah’tır. O diridir, varlıkları ayakta tutarak gözetip durandır. Onu ne uyku ne de uyuklama tutar. Göklerde ve yerde olanlar onundur.”[506], “O sizi karanlıktan aydınlığa çıkarmak için size melekleriyle birlikte hayır dua okuyan ve inananlara merhamet edendir”[507] âyetlerinde ifade edilmektedir. Hıristiyan inancındaki durumu ise Pantinga şöyle özetlemektedir: “Yüce kudret, bütün yaratılanların kaderini elinde tutan, onlara bereket veya kuraklık, iyilik veya kötülük, uzun veya kısa bir ömür, sağlık veya hastalık, zenginlik veya fakirliği verendir. Bunların hepsi Tanrı’nın sınırsız ve her yerde var olan takdiridir.”[508]

Aslında İslâm ve Hıristiyan düşüncesinin kabul ettiği böyle bir Tanrı inancının ortaya çıkardığı, ‘kutsal bir amaç için yaratılmış olan dünyanın bir düzen ve kanunluluk’ ifade ettiği ve ‘duaya bir yanıt olarak Tanrı’nın dünyada özel bir faaliyette bulunduğu düşüncesi’ nin bir arada ele alınmasında bazı problemler ortaya çıkmaktadır.[509] Stump bu problemin Origen’in 3. Yüzyıldaki “Dua Üzerine Konuşma”sında, Aquinas’ın farklı yazmalarında ve Keith Ward’ın son dönem kitaplarında tartışıldığını belirtmektedir.[510] Stump’a göre problemin özü şudur: “Ricacı bir duanın etkin ve önemli olduğu inancı, her şeyi bilen, her şeye güç yetiren ve mükemmel olan bir Tanrı inancıyla uyumlu mudur ?” Ya da bir duadan sonra meydana gelen harikulade bir olayı o duaya bir yanıt olarak mı, yoksa Tanrı’nın âlem üzerindeki hükümranlığının bir sonucu olarak mı değerlendirmek daha doğru olur?[511] Eğer mutlak anlamda iyi olması nedeniyle yarattıklarını seven bir Tanrı varsa, onun dualarımıza yanıt vermek ve isteklerimizi karşılamak için bizimle kişisel düzeyde ve doğrudan etkileşime geçmesi beklenebilir.[512] Bütün bunlarla birlikte, “O, doğal düzene birçok kez müdahale etmek istemeyecektir. Zira eğer isteseydi, biz eylemlerimizin sonuçlarını çoğu kez tahmin edemeyecektik.

---

505 *Kur’an*; 6/73
506 *Kur’an*; 2/25
507 *Kur’an*; 33/43
508 Plantinga; “Divine Action in the World”, s. 495.
509 Plantinga; “Divine Action in the World”, s. 496.
510 Stump; “Petitionary Prayer”, s. 169.
511 Penelhum; “Petitionary Prayer”, s. 154.
512 Purtill; “Miracles: What If They Happen”, s. 195.

Eğer Tanrı bir kimsenin kanserden kurtulması için yapılan duaları devamlı olarak kabul ediyor olsaydı, kanser insanlar için çözülmesi gereken bir problem olmaktan çıkar, kanser tedavisinde dua yegâne yöntem olarak kabul edilirdi.”[513] Yine sözgelimi *Kur'an*'da Hz. Musa'nın kekeme olduğu ve ricası üzerine kendisine kardeşi Hz. Harun'un yardımcı olarak verildiğinden bahsedilmektedir. Kendisine peygamberlik görevini ve Kızıl Deniz'i ortadan ikiye yaracak denli güçlü mucizeleri bağışlamış olan Yüce Tanrı'nın niçin onun dilini düzeltmediği anlaşılamayacaktır.[514] Reşit Rıza bu konuda şunları ifade etmektedir: “Nebiler Allah'ın kendilerini teyit ettiği risalet davasının doğruluğunu gösteren mucizeler dışında Allah'a ancak yağmur yağması gibi zorunlu durumlarda dua ederlerdi. Nitekim nebilerin sonuncusu, ailesi ve arkadaşları hastalık, açlık ve susuzluk içindeyken onlara sabretmelerini tavsiye eder ve bunların izalesi için ender dua ederdi.”[515] Kaldı ki *Kur'an*'da Allah kâinat nizamına ve fert ve toplumların bağlı olduğu zorunlu yasalara (sünnetullah) ters düşmeyen duaları kabul edeceğini vaat etmektedir. Bu anlamda dua insanın kendi sorumluluğunu bütünüyle yerine getirdikten sonra istediği neticeleri engelleyebilecek gelişmelerin aşılması hususunda Allah'tan yardım istemesidir.

Konuyla ilgili olarak ortaya çıkabilecek problem noktalarından birisi de şudur: “Bir insanın duasından dolayı Tanrı bir şeyi yaptı demek, Tanrı'nın yapmaya güç yetiremeyeceği bir şeyin, dua sonucu ortaya çıktığı anlamına mı gelmektedir?”[516] Doğrusu böyle bir düşünce, Tanrı üzerinde bir tür zorlama durumunun oluşması anlamına gelmektedir ki, teistik inanç açısından bu, kabul edilebilir değildir. Kaldı ki bütün duaların en azından dünyada karşılık bulmamış olması, duaya böyle bir işlev yüklenemeyeceğinin en açık göstergesidir.

Diğer yandan ilmiyle her şeyi kuşatmış bulunan Tanrı kuluna ait her şeyi biliyor olmasına rağmen, niçin ona yardım etmek için onun dua etmesini istemektedir? İslâm Düşüncesi içerisinde bu probleme şöyle bir yanıt verilebilir;

---

[513] Swinburne, *Tanrı Var mı?,* s. 104.
[514] Sena; *Hz. Muhammed'in Felsefesi*, s. 220.
[515] Rıza; *Muhammedî Vahiy*, s. 209.
[516] Penelhum; “Petitionary Prayer”, s. 160.

Öncelikle *Kur'an*'da Allah'tan dünyevî bir haz veya menfaat karşılığında değil, bağışlama, hidayet ve Allah yolunda yardım isteme konularında dua edilmesi tavsiye edilmektir. "Bana dua edin, size cevap vereyim; bana kulluk etmeyi büyüklüklerine yediremeyenler alçalmış olarak cehenneme gireceklerdir"[517] ayeti duanın insanları büyüklenme gibi bazı zaaflarının farkında olma konusunda bir bilinç düzeyine ulaştırmayı hedeflemektedir.

Bunun yanında Allah tek bağışlama mercii olarak kendinin bilinmesini istemektedir: "Rabbim! Aramızda hak ile hükmet, sizin nitelemeleriniz karşısında tek yardım istenecek Rahmandır."[518] Allah duanın sabırla birlikte olmasını istemekte böylece insanın psikolojik olarak kendini geliştirmesinde yardımcı olacağını belirtmektedir; "Ey inananlar, sabır ve namazla yardım dileyin. Kuşkusuz Allah sabredenlerin yanındadır."[519]

Allah kullarına yakın olduğunu ve kendisiyle birçok şekilde iletişime geçilebileceğini belirtmektedir: "Ey Muhammed! Kullarım seni bana sorarlarsa ben yakınım. Yakaranın çağrısına cevap veririm."[520]

Bu tür yakarışların tabiat kanunlarını aşan bir şekilde yanıt bulmasıyla alakalı olarak Swinburne, Tanrı'nın gerek gördüğü durumlarda duaya karşılık vermesinin beklenebileceğini, hatta bu durumun duayı beklemeksizin de vuku bulabileceğini belirtmektedir.[521] Ancak konuyla ilgili gerek *Yeni Ahit*'teki pasajlar gerekse *Kur'an* âyetleri incelendiğinde, Tanrı'dan kaynaklanan bir cevap için kişisel katılımın istendiği açıkça görülmektedir. Nichols bu konuda şunları ifade etmektedir: "Mucizeler genellikle iman ve dua ile meydana gelir. Bunun anlamı Tanrı'nın kendisine iman edip dua edene kutsal bir şekilde yanıt vermesidir. Ya da yanıtın bu kimseler tarafından kabul edilmesidir."[522] Nichols da ışık-göz metaforunu kullanarak benzer bir yaklaşımla konuyu ele almaktadır. Işığın varlığını anlayabilmemiz için öncelikle onu algılayabilecek sağlıklı bir göze ya da etraftaki radyo dalgalarını alabilecek uygun

---

[517] *Kur'an*; 40/60.
[518] *Kur'an*; 21/112.
[519] *Kur'an*; 2/153.
[520] *Kur'an*; 2/186.
[521] Swinburne; *Tanrı Var mı?,* s. 105.
[522] Nichols; "Miracles in Science", s. 712; Swinburne; *The Concept of Miracle*, s. 59.

frekansta bir alıcıya ihtiyaç duyarız. Aynı şekilde etrafımızda meydana gelen mucizeleri anlamak için de benzer bir zihinsel bilinç ve farkındalığa, en azından hazır bulunuşluluğa ihtiyacımız vardır.[523] Purtill, mucizelerin gerçekleşmesinin umulduğu hallerin genel özelliklerinden bahsederken muhatabın faziletinin öneminden, öğrenmeye istekli ve açık olmalarının gerektiğinden bahsetmektedir. "Bazı yerlerde Mesih, oradaki insanların kalplerinin katılığı sebebiyle birkaç mucize göstermiştir. Ancak O, Hirodes'in talebi karşısında hiçbir mucize göstermemiştir. Çünkü Mesih incilerinden hiçbirini o domuzun önüne atmamıştır."[524]

Doğrusu, teist için oldukça güven verici olan bu yaklaşıma yöneltilebilecek olan, 'her inanana niçin yanıt verilmediği' itirazının farkında olan Nichols, bu itiraza karşı, "belki bu kutsal enerjiyi kabul etmek için gerekli olan 'Tanrı'ya imanla teslimiyet'in çok az insanda bulunabileceği"[525] görüşü tatmin edici olmaktan oldukça uzaktır. Ancak yine de denilebilir ki, "Allah'ın peygamberlerini mucizelerle teyit etmesinin ana nedeni, mucizelerin hidayete hazır kimselerin hidayete ermesi için bir hüccet olmasıdır."[526] Yani burada hidayet, insanın, varlığın yapısına yerleştirilen ontolojik kurallar bütününü keşfetmesi, bu varlık yapısının ötesinde bir anlam alanının bulunduğunu fark etmesi ve bütün varlık düzeylerini teolojik bir düzeyde yorumlayıp dinî tecrübesine kaynak yapmasıdır.[527] Bu durum, insanın ahlâkî yönelimine, yalvarmasına Allah'ın yardımla karşılık vermesi ile sonuçlanmaktadır. Bu anlayış *Kur'an*'ın konuyla ilgili yaklaşımına da oldukça uygun görünmektedir. "De ki: Göklerde ve yerde olanlara bakın! İnanmayan bir topluma ayetler ve uyarmalar fayda vermez."[528], "Yeryüzünde haksız yere büyüklenenleri belgelerimden yüz çevirteceğim. Her belgeyi görseler yine ona inanmayacaklardır. Doğru yolu görseler onu yol olarak benimsemeyeceklerdir."[529] (7/146) ayetleri de bu duruma işaret etmektedir. Dolayısıyla mucizeye iman için gerekli olan tek şey bir yüce Tanrı fikri ve ona imandır. Buna sahip olan bir kimsenin ise vahyi kabul etmesi için mucizeye ihtiyacı yoktur.[530]

---

523 Nichols; "Miracles in Science", s. 712.
524 Purtill; "Miracles: What If They Happen", s. 197.
525 A.g.y.
526 Rıza; *Muhammedî Vahiy*, s. 209.
527 Düzgün; *Allah, Tabiat ve Tarih*, s. 132.
528 *Kur'an*; 10/101.
529 *Kur'an*; 7/146.
530 Kılıç; *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 157.

SONUÇ

Mucize konusu, teolojik düşünce içerisinde her zaman varlığını devam ettirmiş olan bir konudur. Olağanüstü olgu ve olayların, başta Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi monoteist dinlerin yanısıra politeist dinler de dâhil olmak üzere birçok dinin kurucusu ve peygamberinin hayatlarında önemli bir yer kapladığı görülebilir. Kanaatimizce bu durumun temel nedeni, sıra dışı iddiaların sıra dışı kanıtlar gerektirdiği, dolayısıyla dinlerin sahip olduğu 'kutsal' fikri ve 'aşkın varlık' inancının mucizevî nitelikli olaylara inanma eğilimini artırmakta olduğudur. Bu anlamda mucizelerin, başta teolojik ve felsefî olmak üzere psikolojik, sosyo-kültürel ve tarihî birçok yönünün olduğu söylenebilir.

Çalışmamızın temel sonuçlarından birisi olarak mucize anlayışlarının, dinlerin sahip olduğu ulûhiyet düşüncesiyle yakından ilişkili olduğunu ifade edebiliriz. Her ne kadar birçok insanda olağanüstü olaylara karşı ilgi ve hayranlık duygusunun varoluşsal bir gerçek olarak bulunduğu kabul edilebilirse de, mucize niteliğindeki olayları mümkün kılan Tanrı anlayışının, 'teistik sıfatları haiz' olması gerektiği söylenebilir. Zira ancak insanları gören, gözeten, bağışlayan, onlara ceza-ödül, hidayet, rızık veren, onların dualarına karşılık veren, âlemle ilgili olan (hem içerden hem de dışarıdan) bir Tanrı fikri, mucizeleri mümkün ve anlamlı kılmaktadır. Tanrı'ya ilişkin olarak saymış olduğumuz bu vasıfların birçoğunun mucizeyle alakalı sıfatlar olduğunu belirtmeliyiz.
Mucizenin tanım ve şartları açısından meseleye Hıristiyan ve İslâm teolojileri bağlamında bakıldığında, bazı konularda benzerliklerin, bazı konularda ise önemli farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Mucizenin, Tanrı'nın bir faaliyeti olduğu konusunda bu iki teolojik yaklaşım arasında ortak bir kanaat olduğu kabul edilebilirse de, bu konuda dinlerin teolojik yapılarından kaynaklanan bazı farklılıkların bulunduğu belirtilebilir. Öncelikle, Hıristiyan teolojisinde önemli bir inanç unsuru olan teslis inancının mucizeye yansıması -her ne kadar *Yeni Ahit*'te Hz. İsa'yı teyiden bazı mucizelerin gerçekleştirildiğini ifade eden pasajlar bulunsa da- İsa'nın da bir fail olarak mucizeler gerçekleştirebileceği şeklinde olmuştur. Ayrıca, Hıristiyan teolojisinde, genel bir kanaat olarak kabul edilmese de, meleklerin mucize gerçekleştirebileceği düşüncesine karşın, İslâm teolojisinde mucizenin tek failinin Tanrı olduğu konusunda kesin bir kanaat mevcuttur. Diğer yandan, mucizelerin beklenmedik ve olağanüstü

olaylar olması gerektiği ise ortak bir kanaat olarak kabul edilmektedir. Bu olağanüstü olayı mucize kılan ve diğer olağanüstü olaylardan ayıran şeyin onun 'dinî bir yönü'nün olması fikri de, yine ortak bir kanaat olarak belirlenen hususlardandır. Mucizevî olayları karşılamak üzere kullanılan kelimelerin etimolojik olarak işaret, belirti, iz, delil anlamlarına gelmiş olması da, bu dinî yöne işaret etmektedir. İslam teolojisi dinî nitelikteki bu olağanüstü olayın ancak peygamber eliyle meydana gelmesi sonucunda mucize diye adlandırılabileceğini kabul ederken, Hıristiyan teolojisi böyle bir gereklilik görmemekte, yeterli ahlâkî ve insani donanıma sahip herkesin mucize gösterebileceğini kabul etmektedir.

Bir olayın mucize olarak nitelendirilebilmesi için sahip olması gereken özellik ve şartlara gelince, bu konu İslâm teolojisinde oldukça detaylı bir şekilde incelenirken, Hıristiyan teolojisinde ana hatlarıyla incelenmektedir. Mucizelerin temel teolojik iddiaların kanıtlanması konusunda gerekli olduğu problemine, gerek Hıristiyan gerekse de İslâm teolojisinde olumlu yaklaşıldığı fikrine kapılmak oldukça zor görünmektedir. Her ne kadar *Yeni Ahit* ve *Kur'an*'da mucizevî olayların anlatıldığı bölümlerin bulunduğu yadsınamaz bir gerçek olsa da, gerek Hz. İsa'nın *Yeni Ahit*'te gerekse Hz. Muhammed'in *Kur'an*'da mucize taleplerine olumsuz yanıt vermiş olmaları bu kanaatimizi güçlendirmektedir. Aslında tespit edebildiğimiz kadarıyla Hıristiyan teolojisindeki genel durum, mucizelerin teolojik iddiaları desteklemesi değil, bilakis, dinî inançların mucizelerin kabulüne imkân tanıması şeklindedir. İslâm teolojisinde ise geleneksel kelâmî düşüncenin genel olarak hissî mucizeler diye de adlandırılan fizikî mucizelere belli bir önem atfettiği görülmekle birlikte *Kur'an*'ın en büyük mucize olduğu kabul edilmektedir. Diğer yandan, gerek İslam filozoflarının gerekse de modern dönem kelâm düşünürlerinin hissî mucize anlatılarına karşı eleştirel yaklaştıklarını söylemek yanlış olmaz.

Çalışmamızda ortaya koymaya çalıştığımız temel tezlerin biri de mucize-vahiy ilişkisiyle ilgilidir. Bu konuyu ele alırken iki problem (mucize vahiy midir ve vahiy mucize midir) çerçevesinde bir değerlendirme yapmaya çalıştık (Problemlerde geçen vahiy kavramlarının iki farklı içerikte kullanılmasından hareketle, burada bir totolojinin bulunmadığını ifade edelim). Problemlerden birincisi, yani mucizenin vahiy olup olmadığı meselesi, özellikle Modern Batı Düşüncesi'nde ele alınan vahiy anlayışıyla

ilgilidir. Buna göre mucizenin, ‘Tanrı’nın kendini dünyadaki olaylarda ifşa etmesi’ anlamındaki vahiy kavramıyla büyük oranda örtüştüğü kanaatindeyiz. Diğer problem olan vahyin mucize olduğu ise, gerek geleneksel Hıristiyan düşüncesi gerekse de İslâm düşüncesi tarafından kabul edilen bir durumdur.

Mucizelerin insan hürriyetini kısıtladığı ya da imana yol açma konusunda insanlar arasında adaletsizliğe neden olduğu türünden iddialarla inkâr edilmesi, haklı gerekçelere dayanmamaktadır. Zira kanaatimizce, mucize ile iman arasında doğrudan bir ilişkinin bulunmaması, bunun en önemli nedenlerindendir. Bilindiği gibi, dinler tarihinde ve kutsal kitaplarda geçtiği üzere mucizelere şahit olanların önemli bir kısmı iman etmemişlerdir. Bu anlamda mucizeler, onlara şahitlik edenler üzerinde mücbir bir neden olmaktan çok, peygamberin nübüvvetini destekleyici bir unsur olarak ortaya çıkan bir vesileden ibarettir. Yoksa teistik sıfatları haiz bir Tanrı’nın ahlâkî açıdan bir eksiklik olarak anlaşılabilecek aynı zamanda adalet sıfatına mugayir bir şekilde davranması ve bu doğrultuda istediğine mucizelerle hidayet verip istediğine vermemesi, birçok açıdan kabul edilemez bir durum meydana getirmektedir. Ayrıca, *Kur’an*’da bireyin hidayetini kendi tercihiyle gerçekleştirdiğini ifade eden ayetlerde, insanın irade ve kudret sahibi olduğuna, bir hareket serbestisi içinde bulunduğuna ve bu yüzden sorumlu tutulacağına vurgu yapılmaktadır.

Çalışmamız içerisinde mucizeler, bir açıdan hissi tecrübe yönü olan olaylar şeklinde değerlendirilmiştir. Böyle bir yaklaşımın ise, özellikle algı probleminin (modern epistemoloji çalışmalarında tecrübenin algısal bağlamda incelenmesinden dolayı), ele alınması gerekliliğini ortaya çıkardığı kanaatindeyiz. Meselenin algıyla ilişkilendirilmesi ise, algıyı etkileyen faktörler (tecrübe, fiziksel faktörler, geçmiş yaşantılar, eğitim vb.), algı yanılmaları, algının dile getirilmesinden kaynaklanan problemler gibi konuları gündeme getirmektedir. Bütün bu tartışmalar çerçevesinde mucizelerin (özellikle ‘yardım mucizeleri’ diye adlandırılan ve müminlere zor anlarında yardım etmek üzere bahşedilenlerin), dinî tecrübeyle benzeştiği ve dinî tecrübe kapsamında değerlendirilebileceği kanaatindeyiz.

Mucizeyle ilgili teolojik kökenli tartışmalarda genellikle ya Tanrı ya da mucizelerin elinde gerçekleştiği şahıs süje olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım kanaatimizce

tamamen yanlış olmamakla birlikte, mucizeye şahit olanların da bazı mucizelerin gerçekleşmesinde ikincil bir fail olarak nitelendirilebileceği düşüncesi göz ardı edilmektedir. Burada anlatmak istediğimiz şudur: Peygamberler kimi zaman yapmış oldukları dualarla olağanüstü bazı yardımların meydana gelmesine vesile olabilirler. Peygamberlerin hayatlarına bakıldığında, 'ricacı dua' diye adlandırılabilecek olan bu duaların mucizevî olaylara vesile olduğu ile ilgili anlatıların bulunduğu görülmektedir. Ancak burada hemen belirtelim ki, mucizedeki insanî faaliyet olarak adlandırdığımız bu durum, hiçbir zaman Tanrı'yı bir zorunluluk veya kulları bir sorumsuzluk altında bırakmamaktadır.

Buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamalar, teolojik değerlendirmelerimiz neticesinde ortaya çıkan sonuçlardır. Ancak, belirtmeliyiz ki, mucizenin felsefî ve bilimsel değerlendirmelere konu olması ile birlikte, meselenin salt bir 'imkân polemiği'ne dönüştüğünü söyleyebiliriz. Mucize meselesinin felsefî ve bilimsel orijinli tartışmaların odağına oturmasının, büyük ölçüde Hume'un konuyla ilgili görüşlerinden sonra olduğu söylenebilir. Böylece Hume'un, mucize konusundaki tartışmaların eksenini önemli ölçüde değiştirdiği kanaatindeyiz. Belirtmek gerekir ki, onun meseleye 'Tanrı'nın tabiata müdahalesi' şeklindeki yaklaşımı, onu, mucizeleri inkâra kadar götürmüştür. Hume'a göre tabiat kanunlarına yönelik böyle bir müdahale ve kanunlarda oluşması muhtemel bu tür bir boşluk iddiası, kabul edilebilir değildir. Tabiatta oluştuğu iddia edilen istisnalar, bizzat kanun fikrinin kendiyle bir çelişki arz etmektedir. Aslına bakılırsa, Gazâlî gibi âlemdeki mutlak nedensellik fikrine şüpheci bir tavırla yaklaşan Hume'un meseleyi Gazâlî'den çok farklı bir noktada neticelendirmesi oldukça ilginçtir. Öyle ya, âlemde determinist anlamda bir düzenliliğin bulunmadığını düşünüyorsanız, onda meydana gelebilecek istisnâi halleri de imkânsız görmemeniz gerekir. Hâlbuki Hume, kanaatimizce basit bir çıkarımla ulaşılabilecek bu sonucu gözden kaçırmış ve kendi içinde çelişkiye düşmekten kurtulamamıştır. Diğer yandan mucizedeki Tanrısal faaliyetin 'müdahale' olarak anlaşılması ve mucizelerin 'tabiat kanunlarının askıya alınması' diye nitelendirilmesinin sağlıklı bir mucize fikri vermediği kanaatindeyiz. Bu yaklaşımımızın sonucu olarak, 'müdahale' kavramının yerine, Tanrı'nın kendi mülkünde mutlak güç ve iradesini dilediğince kullanması düşüncesinden hareketle 'tasarruf' kavramını öneriyoruz.

Burada hemen ifade edelim ki, Hume'un mucize konusundaki yaklaşımı, sonuç olarak mucize meselesinin tabiat kanunlarıyla ilişkisini gündeme getirmiş ve âlemde mutlak bir determinizmin iddiasının mucizelerle uzlaşmadığı gerekçesiyle mucizelerin imkânsız olduğu görüşü ifade edilmiştir. Bilimi mucize aleyhine kullanmayı hedefleyen bu yaklaşım, Einstein'in izafiyet teorisi ile ilk muhalefetiyle karşılaşmış, Kuantum teorisi ve 'belirsizlik ilkesi' ile ise bizzat bilimin kendisinden büyük bir darbe yemiştir. Bu gelişmeler sonucunda, âlemde hiç olmazsa mikro seviyede bir düzensizliğin bulunduğu tezinin, mucizelerin imkânına bir kapı araladığı iddia edilmektedir. Kanaatimizce, bilimi teolojik görüşler lehine veya aleyhine 'destekçi' olarak gören bu tür yaklaşımlardan yola çıkarak, mucizelerin imkânı konusunda olumlu veya olumsuz bir görüşe ulaşmak bilim istismarcılığını andıran bir tavır olsa gerektir. Nitekim, gerek determinizmden gerekse indeterminizmden mucizeler lehine bir sonuç çıkarılabileceği gibi aleyhine bir sonuç da çıkarılabileceği yadsınamaz bir gerçektir. Doğrusu burada mucizelerin anlaşılması konusunda bilimin önermelerini reddetmemekle birlikte meselenin son tahlilde bir kabul (iman) veya ret (inkâr) meselesi ve bu konuda bilimi işe koşmanın ise yalnızca, daha önce kabul edilen bir şeye delil arama çabası olduğunu düşünüyoruz. Yine bu bağlamda mucizeleri bilimsel gelişmelerden yola çıkarak tevil etmenin de mucizeleri gerçek anlamından uzaklaştırma anlamına geleceği kanaatindeyiz.

Sonuç olarak mucize konusunu ele alırken, kendini modern bilimci anlayışla sınırlandıran bir yaklaşımla, konunun sağlıklı bir şekilde ele alınıp doğru bir şekilde sonuçlandırılması zor görünmektedir. Doğrusu mucizelere pozitivist bir bilimcinin duyusal yetilerini aşan varlık alanını olası görmeyen dar dünyasına karşılık, bir teist için bu dünya birçok farklılıklara ve çeşitliliklere açık bir olasılıklar dünyasıdır. (Burada pozitivist bilim anlayışının etkisine kapılarak mucize, dinî tecrübe vb. sıra dışı olayları imkânsız gören teistik düşünceleri ayırmak gerekiyor.) Zira ona göre, âlem her an için ilahi tasarrufa açıktır ve her başı sıkıştığında (en olasılıksız hallerde dahi) onu o sıkıntıdan kurtaracak güç ve iradeye sahip bir varlık olduğunu düşünmektedir. Aslında birçok farklı dinin mistik veya esoterik yorumunu barındıran anlayışlarda mucizevî olaylara yönelik böyle bir bakış vardır ve bu konuda yapılacak çalışmalar bu kaynaktan beslendiği sürece orijinallik kazanacaktır. Hemen belirtelim ki, burada ana hatlarını çizmeye çalıştığımız yaklaşım asla bilimsel gelişmelerin küçümsenerek onların ortaya

koymuş olduğu bilgi ve bulguların göz ardı edilmesi şeklinde tanımlanabilecek bir yaklaşım değildir. Sözgelimi âlemde var olduğu iddia edilen determinist anlayışın yerini indeterminist anlayışa bırakması sonucu oluşan yeni durumun bir mümine verebileceği bir çok mesaj vardır. Böyle bir âlem anlayışı kuşkusuz insanın hürriyet alanını genişletecek, onu, 'nasılsa hayatımda belli nedenler tarafından oluşturulan belli sonuçlar var; dolayısıyla ben ne yaparsam yapayım bu sonuçlar değişmeyecek' türünden bir kolaycılıktan kurtaracaktır. Diğer yandan, gerek Hıristiyan teolojisindeki mucize anlayışında kabul gören herkesin mucize gösterebileceği görüşü gerekse İslâm teolojisindeki kerâmet anlayışı doğrultusunda, dua yoluyla herkesin Tanrısal eylemlere katılabilme imkânını doğurabilecektir. Bu anlayışın özellikle dünyanın geri kalmış toplumlarına katacağı dinamizm ise hiç de küçümsenecek gibi değildir. Ancak burada bizim eleştirilerimize konu olan husus, bütün bunlar yapılırken bilimin verilerine mutlak hakikatler gözüyle bakma ve onlara kesin bir şekilde adeta iman etme şeklinde tanımlanabilecek bilimsel dogmatizmdir. Bu yaklaşımı teoloji lehine benimseyenler, geçmişte âlemde bir determinizmin varolduğu ve âlemin adeta bir makine düzeniyle çalıştığı fikrinden yola çıkarak, bu düzenin bir düzenleyicisi olduğu şeklinde bir sonuca ulaşıyorlardı. Bugün indeterminist âlem anlayışı ile bu yaklaşımın hiç değilse kısmen ıskartaya çıkarıldığı söylenebilir. Ya da tersinden düşünecek olursak teoloji aleyhine bir görüş olarak, determinizm ile âlemde ilahi tasarrufa yer olmadığı savunulurken, indeterminizm ile hiç değilse belli bir seviyede buna kapı aralandığı ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kanaatimizce bu türden bir 'akıl tutulması'na neden olan şey bilime yönelik takınılan bu kısmen ideolojik tavırdan başkası değildir. Bu alanda yapılacak çalışmaların bu hataya düşme tehlikesi daima bulunmaktadır.

KAYNAKLAR

Abduh Muhammed; *el-İslâm ve'n-Nasraniyye maa'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Dârü'l-Menar Kahire 1367.

———————— ; *Tevhîd Risâlesi*, (Çev.: Sabri Hizmetli), Fecr Yayınları, Ankara 1986.

Adıvar Adnan; *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987.

Aiblon Ilia; "Gazali'nin Sebeplilik Görüşü", (Çev.: Rabia Geçdoğan), *AÜİFD,* XLIX, Sayı: 2, Ankara 2008, ss. 385-398.

Albayrak Mevlüt; *İbn Sîna ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.

Alston W. P.; "Divine Action: Shadow or Substance", *The God Who Acts*, (ed. Thomas Tracy), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1984, ss. 41-62.

———————— ; "Revelation and Miracle", *Religious Belief and Philosophical Thought*, New York 1963, ss. 389-394.

———————— ; "Tanrı'yı Algılamak", (Çev.: Ramazan Ertürk), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 8, Kayseri 1999, ss. 299-308.

Aquinas St. Thomas; "Miracles", *Miracles,* (ed. Richard Swinburne), Macmillan Publishing Company, New York 1989, ss. 19-22.

———————— ; *Summa Contra Gentiles*; *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas* içinde, (ed. Anton C. Pegis), vol. 2, Random House, New York 1944.

———————— ; *Summa Theologica*, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas* içinde, (ed. Anton C. Pegis), vol. 1, Random House, New York 1944.

Aristoteles; *Fizik*, (trc. Saffet Babür), Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 1997.

Aslan Abdülgaffar; *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.

Aslan Adnan; "Harikulade", *İslâm Ansiklopedisi,* DİA, c: 16, İstanbul 1997, ss. 183-185.

———————— ; *Miracles*, University of London King's College, (Yüksek Lisans Tezi), London 1990.

Atay Hüseyin; “Kur’an’da Bilgi Teorisi”, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c: 16, Ankara 1968, ss. 15-32.

Avcı Betül; “Hıristiyanlıkta ve Kur’an Tefsirlerinde Hz. İsa’nın Mucizeleri”, *Divan*, 2000/2, İstanbul, ss. 257-268.

Aydın Ali Arslan; *İslâm İnançları ve Felsefesi*, c: 1, Ankara 1964.

Aydın Mehmet; *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül İlâhiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1999.

________________; *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.

________________ ; “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi”, *AÜİFD*, (Ayrı Basım), Ankara 1985, ss. 31-87.

________________ ; *Tanrı-Ahlâk İlişkisi: Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde*, TDVY, Ankara 1991.

Aydın Hasan; “Gazzâlî ve David Hume’da Nedensellik Kuramı: Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *OMÜİFD*, Sayı: 16, Samsun 2003, ss. 40-58.

Ayer A. J.; “The Argument from Illusion”, *Perception and the External World* , (ed. R. J. Hirst), Macmillan Company, New York 1965, ss. 128-134.

Bachelard Gaston; *Yeni İlmî Zihniyet*, (Çev.: H. Ziya Ülken), Vakit Gazete Matbaa Kütüphane, İstanbul 1935.

Bakıllanî; *Kitabü’t-Temhîd*, Mektebetü’ş-Şarkiyye, Beyrut 1957.

________________ ; *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar (Mucize, Keramet, Sihir),* (Çev.: Adil Bebek), Rağbet Yay., İstanbul 1998.

Balcı Gülistan; *İlahi Dinlerde Mucize*, (Y. Lisans Tezi), Elazığ 2006.

Barbour Ian; *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma,* (Çev.: Nebi Mehdi, Mübariz Camal), İnsan Yay., İstanbul 2004.

Barth Karl; *Church Dogmatics*, (trans. and ed. G. W. Bromiley), Harper Torchbooks, New York 1961.

Başcı Vahdettin, *Felsefî Bir Problem Olarak Mucize*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 1996.

Berry R. J.; “Divine Action: Expected and Unexpected”, *Zygon*, vol. 37, Chicago 2002, ss. 717-727.

Boer T. J. de; *İslâm’da Felsefe Tarihi,* (Çev.: Yaşar Kutluay), Anka Yay., İstanbul 2001.

Broad C. D.; “The Theory of Sensa”, *Perceiving, Sensing and Knowing*, (ed. Robert J. Swartz), University of California Press, California 1964, ss. 85-129.

Broglie Louis de; *Madde ve Işık*, (Çev.: Nusret Kürkçüoğlu), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1965.

Bube Richard H.; *The Human Quest: A New Look at Science and the Christian Faith*, W Pub., 1971.

Bultman Rudolf, *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultman*, (trans. S. M. Ogden), Meridian Books, New York 1960.

Bulut Halil İbrahim; *Kur'ân Işığında Mucize ve Peygamber*, Rağbet Yay., İstanbul 2002.

———————— ; “Mucizenin İmkân ve Delâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar”, *SÜİFD*, Sayı: 4, Sakarya 2001, ss. 173-197.

Bulutay Tuncer; *Bilimin Niteliği Üzerine Denemeler;* Mülkiyeliler Vakfı Yay., Ankara 1986.

Châtelier Henri Le, *Tecrübi İlimlerde Metoda Dair*, (Çev.: Avni Yakalıoğlu), Maarif Basımevi, İstanbul 1955.

Corner David; *The Philosophy of Miracles*, London 2007.

Culloch J. A. Mac; “Miracles”, *Encyclopedia of Religion and Ethics,* (ed. James Hastings), vol. 8, New York 1980, ss. 676-690.

Cürcanî; *Şerhu'l-Mevakıf*, c: 8, Darü'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 1998.

———————— ; *Tarifat*, İstanbul 1253.

Davies Brian; *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 1993.

Demirci Muhsin; *Vahiy Gerçeği*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.

Deninger, “Revelation”, *The Encyclopedia of Religion,* (ed. Mircae Eliade), vol.12, London 1987, ss. 356-367.

Denkel Arda; *Anlam ve Nedensellik*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996.

Düzgün Şaban Ali; *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ankara 2005.

Erdem Engin; “Kant'ın Vahiy Anlayışı Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Ankara 2007, ss. 37-47.

Erdem Hüsamettin; *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yay., Konya 1999.

Ertürk Ramazan; *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi Çağdaş Bir Yaklaşım*, Fecr Yay., Ankara 2004.

________________ ; "What Ghazâli Denies and Does Not Deny About Causality ", *Tasavvuf Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 7, Ankara 2001, ss. 231-241.

Eşarî; *Kitabü'l-Lüma*, el-Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut 1952.

Evans C. Stephen; "Tanrı'nın Özel Fiilleri: Vahiyler ve Mucizeler", (Çev.: Ferhat Akdemir), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun 2009, ss. 231-251.

Fahri M.; *İslâm Felsefesi Tarihi,* (Çev.: Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul 1992.

Fârâbî; *Fusûs'el-Medenî*, nşr. D. M. Dunlop (Çev.: Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.

________________ ; *İlimlerin Sayımı,* (Çev.: Ahmet Arslan), Vadi Yay., Ankara 1999.

________________ ; *Siyasetü'l-Medeniyye,* (Çev.: Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.

Feyerabend P.; *Özgür Bir Toplumda Bilim,* (Çev.: Ahmet Kardam), Ayrıntı Yay., İstanbul 1999.

Feynman Richard; *Fizik Yasası Üzerine,* (Çev.: Nermin Arık), Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 1995.

Flew Anthony, "Miracles", *Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Publishing, New York 1967, ss. 346-353.

Gazâlî; *el-Munkız min'ed-Dalâl,* (Çev.: Hilmi Güngör), Maarif Basımevi, Ankara 1960.

________________ ; *Tehâfüt el-Felâsife,* (thk. Süleyman Dünya), Dârü'l-Maârif, Kahire 1980.

Gill Jerry; *Faith in Dialogue: A Christian Apologetic*, W Pub. Group, 1985.

Görgün Tahsin; *İlâhî Sözün Gücü*, Gelenek Yay., İstanbul 2003.

Griffin D.; *Parapsikoloji ve Felsefe*, (Çev.: Yasemin Tokatlı), Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1998.

Gurvitch Georges; *Sosyal Determinizmin Çeşitleri ve İnsan Hürlüğü Üzerine Altı Konferans*, (Çev.: Nurettin Şazi Kösemihal), Fakülteler Matbaası, İstanbul 1958.

Gustafson James; "Alternative Coceptions of God", *The God Who Acts*, (ed. Thomas Tracy), The Pennsylvania State University, Pennsylvania 1994, ss. 63-74.

Güler İlhami; *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2007.

________________ ; *İman-Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.

Gündoğan Ali Osman; "Descartes'ta Mekanizm", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 16, Ankara 1995, ss. 49-55.

Hamidullah Muhammed; *Konferanslar*, (Çev.: Zahit Aksu), Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum ts.

Heidegger M.; *Bilim Üzerine İki Ders* (Çev.: Hakkı Hünler), Paradigma Yay., İstanbul 1998.

Hick J.; *Philosophy of Religion*, Prentice Hall, New Jersey 1983.

________________ ; "Religious Faith as Experiencing as", *A John Hick Reader,* (ed. Paul Badham), International Trinity Press, London 1970, ss. 124-242.

________________ ; "Revelation", *The Enyclopedia of Philosophy,* (ed. Paul Edwards), vol.7, London 1980, ss. 189-191.

Holland F.; "The Miraculous", *American Philosophical Quarterly*, University of Pittsburg Press, Vol. 2, 1965, ss. 43-51.

Hume David; *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma,* (Çev.: Selim Evrim), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1974.

Işık Aydın; *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yay., Ankara 2006.

________________ ; "Din-Bilim İlişkisi Problemine Mucizeler Üzerinden Genel Bir Bakış: Vahiy Nesnesinin Mucizeliği Tartışması", *Kelam Araştırmaları*, 2007, ss. 87-102.

İbn Haldun; *Mukaddime,* (Çev.: Zakir Kadiri Ugan), Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986.

İbn Manzûr; *Lisânu'l-Arab,* c:15, Beyrut 1956.

İbn Rüşd; *1.Faslu'l-Makal 2.Kitabu'l-Keşf Tercümesi,* (Çev.: Nevzad Ayasbeyoğlu), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1955.

________________ ; *Tehâfüt'üt Tehâfüt* (Çev.: Kemal Işık, Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986.

İbn Sina; *el-İşarât ve't-Tenbihât*, nşr. Süleyman Dünya, c: 3, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1947.

________________ ; *Necât*, (thk.: Abdurrahman Umeyre), Dârü'l-Cil, Beyrut 1992.

________________ ; *Şifa İlâhiyat*, nşr. İbrahim Mezkur, Kahire 1961.

İbn Teymiyye; *en-Nübüvvat*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

İkbal M.; *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü,* (Çev.: Sofi Huri), Çeltüt Matbaacılık, İstanbul 1964.

İmamoğlu Tuncay; *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*, İz Yay., İstanbul 2007.

İsfahani Rağıb; *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul 1986.

İzmirli İsmail Hakkı; *İslâm'da Felsefe Akımları*, (haz.: N. Ahmet Özalp), Kitabevi Yay., İstanbul 1997.

Jenkins David; "A Consideration of Miracles", *God, Miracle and the Church of England*, SCM Press, London 1987, ss. 67-94.

Kahveci Kutsi; "Algı ve Bilinç Üzerine", *Tabula Rasa*, Sayı: 5, Isparta 2002, ss. 119-134.

Kant I.; *Pratik Usun Eleştirisi,* (Çev.: İ. Zeki Eyuboğlu), Say Yay., İstanbul 2001.

________________ ; *Religion Within The Boundaries of Mere Reason*, (Çev.: A. Wood, G. Di Giovanni), Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Kara İsmail; "İslâm ve Pozitivizm", *Bilgi, Bilim ve İslâm*, İslâmî Bilimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1992, ss. 41-46.

Karaman Hayrettin; *Bilgi, Bilim ve İslâm*, İslâmî Bilimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1992.

Kazancı Ahmed Lütfi; *Çeşitli Yönleriyle Nübüvvet Kavramı*, Marifet Yay., İstanbul 1997.

Kelsey Morton; "Miracle", *Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade), vol. 9, New York 1987, ss. 541-552.

Kenny Anthony; "Worshipping an Unknown God", *Ratio*, sayı: 19, Blackwell Publishing, 2006, ss. 441-453.

Kılıç Recep; "Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 51, Ankara 2010, ss. 5-13.

________________ ; *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 2002.

Kılıç Sadık; *İslâm'da Sembolik Dil*, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Kindî; *Risaleler,* (Çev.: Mahmut Kaya), İz Yay., İstanbul 1994.

Koç Turan; *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri ts.

Koç Yalçın; *Determinizm ve Mekân*, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul 1984.

Konuk Ahmet Avni; *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Dergâh Yay., c:1, İstanbul 1987.

Krafchik P.; *Parapsikoloji Dersleri,* (Çev.: Selman Gerçeksever), Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1995.

Kuşçu Emir; *Mitoloji ve Varoluş*, Elis Yay., Ankara 2006.

Kutluer İlhan ; "Determinizm", *İslâm Ansiklopedisi*, DİA, c. 9, İstanbul 1994, ss. 215-220.

________________ ; *Modern Bilimin Arka Planı*, İnsan Yay., İstanbul 1985.

Küng Hans; *Does God Exist? An Answer for Today,* (trans. by Edward Quinn), Vintage Books, New York, 1981.

Küyel Mübahat Türker; *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe –Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956.

Leibniz G. W.; *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, (Çev.: Hüseyin Batu), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.

Lewis C. S.; *Miracles*, Harper Collins Publishers, London 1974.

Locke John; "A Discourse of Miracles", *The Reasonableness of Christianity*, (ed. I. T. Ramsey), Stanford University Press, California 1958, ss. 78-87.

________________ *; İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, (Çev.: Vehbi Hacıkadiroğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1992.

________________ *; The Reasonableness of Christianity,* (ed. I. T. Ramsey), Stanford University Press, California 1958.

Macit Muhittin; "İmkân Metafiziği Üzerine", *Divan İlmî Araştırmalar*, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 1997/1, ss. 93-141.

Mackie J. L.; "Miracles and Testimony Hume's Argument", *Miracles,* (ed. Richard Swinburne), Macmillan Publishing Company, New York 1989, ss. 85-96.

_______________ ; *The Miracle of Theism*, Oxford University Press, Oxford 1982.

Maddox John; "Miracles Do Not Happen", *Nature,* vol. 13, 1984, ss. 453-478.

Maturidî Ebu Mansur; *Kitabu't-Tevhid*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut 1970.

_______________ ; *Tevhid Kitabı*, (Çev.: Y. Z. Yörükan), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1953.

McKinnon A.; "Miracle and Paradox", *American Philosophical Quarterly,* vol. 4, 1967, ss. 308-314.

Michel Thomas; *Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş: Dinler Tarihine Katkı*, Ohan Basımevi, İstanbul 1992.

Mill J. S.; "Permanent Possibilities of Sensation", *Perception and the External World,* (ed. R. J. Hirst), New York 1965, ss. 274-282.

Nash Ronald; *Faith and Reason Searching for a Rational Faith*, Zondervan Publishing, Michigan 1988.

Nasr S. H.; *İnsan ve Tabiat,* (Çev.: Nabi Avcı), Ağaç Yay., İstanbul 1991.

_______________ ; *Tabiat Düzeni ve Din,* (Çev.: Latif Boyacı), İnsan Yay., İstanbul 2002.

Nichols Terence L.; "Miracles in Science and Theology", *Zygon,* vol. 37, Chicago 2002, ss. 703-709.

_______________ ; "Symposium on Miracles: Why Miracles?", *Zygon*, vol. 37, Chicago 2002, ss. 701-702.

Numânî Şibli; *İlm-i Kelâm-ı Cedît*, (trc.: Seyyid Muhammed Taki, Fahri Dai), Danişgah-ı İran, Tahran 1329.

Oxford Dictionary, (ed. Christina Rune), Oxford University Press, New York 1988.

Öge Sinan, *Allah'tan Âleme İlâhî Fiiller*, Araştırma Yay., Ankara 2009.

Özbek Durmuş; "Hârikulâde Olaylar", *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, Konya 1997, ss. 167-230

Özcan Hanifi; *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

Özden Ömer; *İbn Sina-Descartes: Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah Yay., İstanbul 1996.

Özel Mustafa; *Bilgi, Bilim ve İslâm*, İslâmî Bilimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1992.

Özervarlı M. Sait; *Kelâmda Yenilik Arayışları*, DİA, İstanbul 1998.

Özler Mevlüt; *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Nun Yayıncılık, İstanbul 1997.

Özsoy Ömer; *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yay., Ankara 1994.

Pannenberg Wolfhart; "The Concept of Miracle", *Zygon*, vol. 37, Chicago 2002, ss. 759-762.

Peterson Michael; "Mucizeler: Tanrı Yeryüzündeki İşlere Müdahale Eder Mi?", (Çev.: Rahim Acar), *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, Küre Yay., İstanbul 2006, ss. 43-72.

Planck Max; *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, (Çev.: Yılmaz Öner), Alan Yay., İstanbul 1987.

Plantinga Alvin; "Divine Action in the World", *Ratio*, vol. 19, Blackwell Publishing, 2006, ss. 495-504.

Platon; *Timaios,* (Çev.: Erol Güney, Lütfi Ay), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997.

Polkinghorne John C.; *Daha Geniş Bir İnsani Bakış Açısından Bilimin Ötesi*, (Çev.: Ersan Devrim), Evrim Yayınevi, İstanbul 1998.

________________; "The Credibility of Miraculous", *Zygon*, vol. 37, Chicago 2002, ss. 751-757.

Price H. H.; "Analysis of Perceptual Consciousness", *Perception and the External World*, (ed. R. J. Hirst), New York 1965, ss. 166-208.

Prigogine Ilya, Isabelle Stengers; *Kaostan Düzene,* (Çev.: Senai Demirci), İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

Purtill Richard L.; "Miracles: What If They Happen", *Miracles,* (ed. Richard Swinburne), Macmillan Publishing Company, New York 1989, ss. 189-205.

Pyysiäinen Ilkka; "Mind and Miracles", *Zygon*, vol. 37, Chicago 2002, ss. 729-740.

Quinton A. M.; "The Problem of Perception", *Perceiving Sensing and Knowing,* (ed. Robert J. Swartz), University of California Press, California 1976, ss. 35-54.

Rahman Yusuf; "Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mucize Anlayışı", *SÜİFD*, c: 4, Sakarya 2001, ss. 287-310.

Ravassion; *Alışkanlık Hakkında,* (Çev.: Nezahat Tanç), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1946.

Razi Fahreddin; *Kelâm'a Giriş* (Çev.: Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.

Reçber Sait; *Tanrı'yı Bimenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât, Ankara 2004.

Reppert Victor; "Miracles and Case for Theism", *Philosophy of Religion*, Kluwer Illunois Publishers, Illunois 1989, ss. 35-51.

"Revelation", *The New Encyclopedia Brittanica* (pub. William Benton), vol. 15, London 1980.

Royal Society Publishing; http://www.kutuphane.istanbul.edu.tr/RSC-2010.pdf.

Ruelle David; *Rastlantı ve Kaos,* (Çev.: Deniz Yurtören), Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 1995.

Russell Bertrand; *Felsefede İlmî Metod*, (Çev.: Hamdi Akverdi), Maarif Matbaası, İstanbul 1940.

________________ ; *İlimden Beklediklerimiz,* (Çev.: Avni Yakalıoğlu), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1957.

________________ ; *Neden Hıristiyan Değilim*, (Çev.: Ender Gürol), İlke Basın Yay., İstanbul 1996.

Russell Wallace; "Beyond Scientism", *Zygon*, vol. 2, Chicago 1967, ss. 152-165.

Sâbûnî Nureddin; *Mâturîdiyye Akaidi,* (Çev.: Bekir Topaloğlu), Diyanet işleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1995.

Sarıoğlu Hüseyin; *İbn Rüşd ve Felsefesi*, Düşünce Yay., İstanbul 2003.

Schimmel Annemarie; *İslamın Mistik Boyutları,* (Çev.: Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999.

Schuon Frithjof; *İslâm ve Ezelî Hikmet,* (Çev.: Şahabeddin Yalçın), İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

________________ ; *İslâmı Anlamak*, (Çev.: Mahmut Kanık), İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

________________ ; *İslâm'ın Metafizik Boyutları,* (Çev.: Mahmut Kınık), İz Yay., İstanbul 1996.

Sena Cemil; *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.

Sıddıkî Mazharuddin; *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce,* (Çev.: Göksel Korkmaz, Murat Fırat), Dergah Yay., İstanbul 1990.

Spinoza Benedictus; *Etika,* (Çev.: Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün), Dost Kitabevi, Ankara 2004.

________________ ; *Teolojik-Politik İnceleme*, (Çev.: Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün), Dost Kitabevi, Ankara 2008.

Stace W. T.; *Mistisizm ve Felsefe,* (Çev.: Abdullatif Tüzer), İnsan Yay., İstanbul 2004.

Stump Eleanore; "Petitionary Prayer", *Miracles* (ed. R. Swinburne), Macmillan Publishing Company, New York 1989, ss. 167-188.

Swinburne Richard; *Tanrı Var mı?,* (Çev.: Muhsin Akbaş), Arasta Yay., Bursa 2001.

________________ ; *The Concept of Miracle*, St. Martin's Press, Macmillan 1970.

Tablot Michael; *Mistik Düşünce ve Yeni Fizik* (Çev.: Sabahattin Kurtay), İnsan Yay., İstanbul 1995.

Taftazânî Eb'ul-Vefa; *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi,* (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 1999.

________________ ; *Şerhu'l-Makâsıd,* c: 2, İstanbul 1305.

Taner Kemal Zülfü; *Bir Dünya Görüşü*, Tecelli Matbaası, İstanbul 1947.

Tarakçı Muhammet; "Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas", *UÜİFD,* c:14, Bursa 2005, ss. 135-146.

Taslaman Caner; "Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası", *MÜİFD*, c: 30, İstanbul 2006, ss. 1-25.

________________ ; *Evrim Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2007.

Taylan Necip; *İslam Düşüncesi'nde Din Felsefeleri,* Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

Tekineş Ayhan; "İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", *Divan*, Sayı:10, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 2001, ss. 199-214.

Thompson Mel; *Philosophy of Religion*, Teach Yourself Books, London 2004.

Tillich Paul; *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, vol. 1, Chicago 1951.

Togan A. Zeki Velidi, *Tarihde Usûl*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1969.

Topakkaya Arslan; "Nikolas Von Kues'ta Negatif Teoloji", *Bilimname* IX, 2005/3, Kayseri, ss. 105-116.

Tosh John; *Tarihin Peşinde Modern Tarih Çalışmasında Hedefler Yöntemler ve Yeni Doğrultular,* (Çev.: Özden Arıkan), Tarih Vakfı Yay., İstanbul 2005.

Tracy Thomas; "Divine Action, Created Causes and Human Freedom", *The God Who Acts*, (ed. Thomas Tracy), The Pennsylvania State University, Pennsylvania 1994, ss. 77-102

________________ ; "Introduction", *The God Who Acts*, (ed. Thomas Tracy), The Pennsylvania State University, Pennsylvania 1994, ss. 1-10.

Tucker Aviezer; "Miracles, Historical Testimonies, and Probabilities", *History and Theory*, vol. 44, Middle Town 2005, ss. 373-390.

Tunç Mustafa Şekip; *Bir Din Felsefesine Doğru*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1957.

Uludağ Süleyman; "Keramet", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Aralık 2005, ss. 7-35.

Ülken Hilmi Ziya; *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünce'ye Doğru İslâm Felsefesi*, Ülken Yay., İstanbul 1998.

________________ ; *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yay., İstanbul 2000.

Manabu Waida; "Miracles", *Encyclopedia of Religion,* vol. 4, London 1967.

Ward Keith; "Believing in Miracles", *Zygon*, vol. 37, Chicago 2002, ss. 741-750.

Watt W. Montgomery; *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, (Çev.: Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul 1991.

________________ ; *Modern Dünyada İslâm Vahyi,* (Çev.: Mehmet Aydın), Hülbe Yay., Ankara 1982.

Wensinc A.J.; "Vahiy", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, c: 13, İstanbul 1977, ss. 142-145.

Wolfson H.A.; "Philo Judaeus", *Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), vol. 6, London, 1967.

Yaran Cafer Sadık; *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yay., Ankara 1997.

Yavuz Hilmi; *Modernizm, Oryantalizm ve İslâm*, Büke Yay., İstanbul 2000.

Yavuz Salih Sabri; *İslam Düşünesinde Nübüvvet*, İnsan Yay., İstanbul ts.

Yazır Elmalılı Hamdi; *Hak Dini Kur'an Dili*, (sad. İsmail Karaçam, Emin Işık), Feza Gazetecilik, c: 4, İstanbul ts.

Yazoğlu Ruhattin; *İbn-i Sina, Gazali ve David Hume'da Mukayeseli Olarak İlliyet Meselesi* (Y. Lisans Tezi), Erzurum 1992.

________________ ; "Paul Tillich'in Tanrı Anlayışı", *AÜİFD*, Sayı: 22, Erzurum 2004, ss. 137-150.

Yener Öztürk; *Kur'an Perspektifinde Kozalite Problemi veya Sebeplerin Varoluştaki Etkisi*, İlâhiyat Yay., Ankara 2004.

Yeşilyurt Temel; "Kelâm Açısından Velâyet-Nübüvvet İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, Şanlıurfa 1992, ss. 389-408.

________________ ; "Tanrı'nın Bilgisinin Empirik Temelleri", *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, Elazığ 2000, ss. 338-355.

________________ ; "Teolojik Söylemde Sembolik Öğelerin Yeri", Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 4, Elazığ 1999, ss. 43-60.

Yıldırım Cemal; *Bilimsel Düşünme Yöntemi*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1997.

Yüce Abdülhakim; "Kozmik Yetki: Tasarruf", *Tasavvuf Dergisi*, Sayı: 15, Ankara 2005, ss. 37-49.

Yüksel Emrullah; *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yay., İstanbul 1991.

________________ ; *Kelam Dersleri*, Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 1986.

ÖZGEÇMİŞ

1978 yılında Erzurum'un Şenyurt köyünde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Erzurum'da, Lisans öğrenimini ise Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde tamamladıktan sonra, 2003 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisans öğrenimini bitirdi. Aynı yıl Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doktora öğrenimine başladı. Halen Nurettin Topçu Sosyal Bilimler Lisesi'nde öğretmen olarak görev yapmaktadır.

İletişim Bilgileri :

Adres : Osman Gazi Mah. Berkay Apt. 3/9 Yıldızkent
Palandöken-Erzurum

Tel : 0505 765 89 98

e-posta : topaloglu37@hotmail.com